

الرسوم الفلسفية



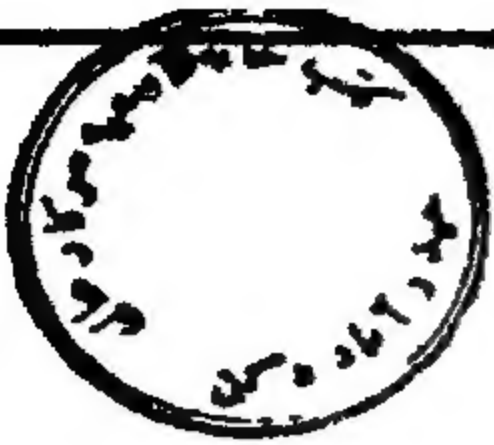
يوسف لويس دموفسكي من الاخوية اليسوعية
معلم المنطق والعالم الالهي
ثم الفلسفة الادبية
في المدرسة
الرومانية

طبع في المطبعة العمومية في بيروت سنة ١٨٧٧

المجلد الأول

وهو يتضمن رسوم المطلق والعالم الالهى وقد ترجمه اثيرى بيرسنت
من الياس الدبس المارونى تلميذ مدرسة عين ورفقة عن اصله اللاتنى
الى اللغة العربية عن طبعته الرابعة وهى الرومانية المانية المهندنة من
المؤلف والموضحة منه ريادات جديدة

قال القديس اغوستينوس فى العدد ٢٢٨ من رسائمه الى
باشنسيوس . ليس خيراً للانسان ان يغلب آخر مثله بل خيراً له
ان يغلب الحق مريداً لانه لا يحسن به ان يغلبه مكرها اذ لا بد من ان
الحق يغلب الانسان انكرام اقر . فان كنت قلت شيئاً ما كرمها يسبغني
من الحرية لا اهانة لك بل محاماة لفسى فاعفر لي .



خطبة المترجم

الحمد لله الذي جعل اللسان في الانسان ترجمان الجبان (١) وصير
العقل للثق كالجبان (٢) وحلى طلله بالمعقولات كماها سحب الجبان (٣)
واما ط (٤) عنه شعار الضل واستغار (٥) حادس البهتان بالبرهان
فاسفرت من تحت اتمامه مخدرات المعارف تمس فيلاتها الحق بالبيان
وعرس فيه غرس محبة الحكمة وراه بالرغس (٦) والهدان (٧)
فامسى وهو حبة حردل فاصبح وهو خيلة متعنة الايمان (٨) وجاده
بجود (٩) افعال الذهن التصور والحكم والاستدلال دون ضان
(١٠) وفجر على رضاءها الغناء (١١) يابيع الحق بلا اصبان (١٢)
فانفجر من الحق لتام بوره وانفجرت كمام بوره (٢١) فانسانا بمسم
ثغر نيسان (١٤) نسيان (١٥) وحال (١٦) حاله (١٧) فذكت
دكاؤه (١٨) كماها بالسرطان واهدتها ضوءها واوارها (١٩) فهدت
من رام الهدي واصلت (٢٠) من ماري (٢١) ورام الهديان واتى
بالمبروات من دحة (٢٢) العدم الى نور الكيان فكان بالزمان ما
كان بالامكان قبل كل زمان وبرأها كاملة اذا برأها (٢٣) من

(١) القلب (٢) الدرس (٣) فلائد المرحان (٤) رفع (٥) تهاول (٦) البين
(٧) الحصب (٨) الاعصاب (٩) مطر (١٠) بجل (١١) الكثرة العشب (١٢)
نصيب (١٣) رهرة (١٤) شهر (١٥) مصدر سى (١٦) مال (١٧) سماء (١٨)
تمسه (١٩) حرها (٢٠) احرق (٢١) خاصم (٢٢) ظلة (٢٣) اتعاهما

نحن ١١ أو الحسن فتبهرت من النقصان والبعان وربع حرامها
 ادرارها كما ، الآثار ١٢ ، القيان ١١ ان حرامها عمل حرامها
 انما تذكر ، انما تذكر ، وادعان ما ، انما تذكر ، انما تذكر
 الا سيبير واحتملت ، من بعضهما فلا اختلاف ومنها انما ، انما
 ادرارها عما سواها ولم تقسم بذاتها بامداد الواحد الرحمان من درعه
 الملل والساني الازلي والقديم الثباتي بكل كال وحال وسان المحدث
 بضرورة طبعه المالى كل مكان ولا يخصص مكان السان العالم كل ما
 كان بلا قبالية ولا بعدية ولا شي ، من الرمان الماره من الدنيا
 والصد والريدان والنقصان الاخذ الذي له شريك له ولا ما افكار
 المتان الذي ليس ، ان ١٥ المسبوع الاحسان كانهان ، انما
 الاكوان الكالى ١٧ كل الرايا كل الاحسان ما ، انما
 شرف الانسان واسرف ١٨ له وم يسرف ١٩ ما نفس ١٠ ، انما
 على باقي انواع الحيوان اعني النفس الباطنة المسطحة غير المائنة التي
 هست ١١ على الاتان وقين درر الادرا ١٢ مع اسد
 الاحساد خير قران . فتاوت بها وارت فيها وادعان حوران
 مختلفان لا يمتزجان . واصدر افعال النفس عن العمل والارادة كانهان
 مصدران وسؤل ١٣ الارادة مجليات اخريه باختيار تميز
 باختيارها واحتملت لذاتها اتي احتمل ١٤ واسعد اذسان

(١) القبيح (٢) الصانع (٣) المدهس (٤) الميل (٥) معدية (٦) اسرار (٧) المحافظ (٨) انذر (٩) احصا (١٠) ميل (١١) قامت (١٢) الشمس الباقية

(١٣) رين (١٤) احشاد

صير داته موضوعاً لسعادته فتصدى (١) له وهو اليه صديان (٢)
وعرس ديه شريعة الطبيعة فامتدت أحشاء (٣) الفضائل شس ماجنى
من الاعصار وبرا الوردى للالعة فافاد احدهم الاخر بما امان فسيحان
البادع تم سيجان هو لى الكالى (٤) وعليه اتكالى وبه المستعان
اما بعد فنقول العبد المتهتر الى المواساة (٥) من عهور به .
المنحاح الى الأساة (٦) بالعفو عن ديه . الحوري يوسف بن الياس
اللبس المارو تلميذ مدرسة عين ورقه لى لما كت من الذين قد
ترتبت عليهم الافادة الروحية خاصة لتقليدي وظيفة التدريس في
مدرسة ماريوحا مارون المربعة وكانت الفلسفة حيزبان (٧)
العلوم وبها ثرى (٨) المعارف وتسرو (٩) الحلوم (١٠) ومن
دورها تصاع حل العقول وبها يتجلى ويتجلى كل عقول (١١) والنصدي
لها يخلو صدأ الازهار ومن سلسالها (١٢) يرتشف كل صديان
(١٣) اذهار (١٤) فيعود تريباً (١٥) ريان ومن تحت خمارها (١٦)
تبسم ثعور عباهر المعارف ومن ضمن كيامها تبسق عباهر (١٧)
كالات المعارف (١٨) وكانت مع ذلك لباقي العلوم كالباب
وانخذت من الرفعة الالباب (١٩) حتى تملكها بل تملكك دوي
الالباب (٢٠) في حل في دارها أنرى (٢١) وقصى بان كل

(١) شرع (٢) عطشان (٣) مايجى (٤) الحارس (٥) العلماء (٦) النطيب
(٧) الصنع (٨) تعني (٩) تشرف (١٠) العقول (١١) عاقل (١٢) مآعها العذب
(١٣) عطشان (١٤) دل (١٥) غيباً (١٦) سرها (١٧) رهور (١٨) المعروفين
(١٩) جمع لب معى قلب (٢٠) العقول (٢١) اغني

الصيد في جوف الفرا (١) ومن احل بها (٢) حكى ثراؤه (٣)
 التري (٤) وحريم ذوق الفرات (٥) ولو فرى (٦) وكانت دارها
 قد عفت (٧) الان في مغالب (٨) اللغة العربية وعفت (٩)
 الادلاج الى معانيها على هوجاء (١٠) عربية لان هذه اللغة ما
 عادت تحشد الا اصداف هذه الدرر حتى عادت تحسد من استأنس
 بتلك الفرر ومنازل الفلسفة فيها اصحت كان لم يكنها ايس (١١)
 وهي موحشة لا يلقي لها ايس (١٢) وقصورها امس كاطلال (١٣)
 ولم يرتو بسو هذه اللغة منها لقصورها عنها الا بالطلال (١٤) ومانوا
 ينعمون من بعدها ويهيجون الى الترتي لهم من بعدها وكان التاليف
 فيها وضع على يدي عدل (١٥) ودعوة الحلة الى السلة (١٦) في
 مثل هذا المقام ذات عدل فلتا تعود انرا بعد عين (١٧) ويفقد ما
 هو للعين كالانسان (١٨) وللانسان كالعين قد امرني شعبي الرفات
 (١٩) وصاحب الرفات من عمر بغيرته بيوت العلوم وغمر (٢٠)
 يم علومه كل عايم وحروم ونشرت الصبا نشرته (٢١) فضائله
 فضوع الارجاء (٢٢) وفضلت فواصله (٢٣) على الارحاء (٢٤)
 (١) مثل (٢) نزع عنها (٣) عناه (٤) التراب (٥) الماء العذب (٦) طاف
 البراري (٧) درست (٨) مارل (٩) كرة (١٠) باقة مسرعة (١١) احد
 وهو مثل (١٢) مؤس (١٣) الانار الدارسة (١٤) الابدية (١٥) اسم رحل
 وهو مثل لما يشبهه (١٦) الحلة العاقبة والسلة الرقة وهو مل (١٧) مل (١٨)
 الوثؤ (١٩) العظام البالية (٢٠) طم (٢١) رائحة طيبة (٢٢) الواحي
 (٢٣) عطاياه (٢٤) جمع رحاء

اعني الحبر الجليل العلامة العامل والجهيد النحرير الكامل بولس
بطرس مسعد المرتقي نرى سودد البطيريركية الانطاكية وجميع
الاصفاغ الشرقية على طائفتي المارونية من سعدت نجوم سعدك فاسعد
نبيه في عصر ومن بعدك ذا الغيرة الوفيّة والبتلة (١) العبقريّة من
حق نظمي فيه ووجب ان اوفيه وان لم استطع ان اكفيه

يا ايها الّهي وارث الميت من قدم
وهي الشر الاحياء اذ سعدوا
مذ صا بولس نعم السعد فاكسبت
ذا مسعد سعدت فيه الانام فقل
سعديك باشعة اذ كان مرثيا
كاه الكل فاق الكل اذ حسنت
تراه متضيا في كل حارة
ان فاه مستهرا قصت صواعقه
اهدى العاوم حبة بعد ما درست
علمه اليم مشحونا فصائله
وهو الذي طعت فيه فصائله
لا غرو مد كان معنصا قيامه بال
في كل لخط الى الكفار برشقهم
وتهد الحق حتى قيل ما هوذا
سل ان جهلت الصبا اتي (٥) طهارته
كل المحاسن اوليا (٧) وقد ظهرت
لو يعلم الزمن الاجام (٨) بحمزة
لو كنت سمان (١٠) والاناؤ لي محنت
اد مات لم يحط بالاسعاد والارسل
بالشر والنشر ثم انخصب والطرب
اساه منه صبا السعد عن كذب
وقلما انصرت عيناك ذا لقب
كي يجعل النفس منه غير مقرب
لديه كالجاء اهل البل والمحسب
للتك بالجهل شارا من اليب (٢)
وان شوتنا فصاع الدر بالذهب
حتى ترى الهرمات الشاب بالطلب
فام بما طي (٣) بالدر واعجب
كاهها فيه طبع غير مكتسب
إيمان والحب ثم العدل والمذهب (٤)
سها رشقا وما أرى ولم يصيب
ينبوع حتى حدث غير مكتسب....
قد عطر آف (٦) الاعجام والعرب
طبعة زانها اقنومه الادبي
لتنة زما (٩) حالا بلا ريب
لا استطعت وفاء المدح مع نصي

(١) الشهرة (٢) الحديد الخالص (٣) فاض (٤) المخلوص (٥) كيف (٦) جمع آف
(٧) أعطيا (٨) الناحر هبة (٩) محلع الرحلين (١٠) فصيح مشهور

قلت امرني ان اشق كمام هذه الرهور واحرج ما يروض
 الالباب واستخرج من درر هذه البحور ما يكون قلائد تناط (١)
 بالالباب آملاً ان يمد شعبه بالاجلان (٢) ويرد ما فقد الى
 الاجلان (٣) فطقت توجيني اليه واحبات طاعتي وتجبني عنه
 محدرات بلادتي وعدم براعتي وسفنت (٤) لي ربح الغيرة وشفتني
 (٥) همتي القصيرة وردني عنه قصر الباع وردني اليه الرام الاتباع
 ولا سيما اذ زكنت (٦) اني ان اصبحت استهدف وان اخطأت
 استقذف فلبثت حيران قائماً بين استواء ورجحان وكنت اطين
 (٧) نار الرغبة وهي بي تعث (٨) وابرد حر الغريمة ثم افكن
 (٩) فاحجيت (١٠) بدءاً وقلت (١١) لا اتعد (١٢) ثم اجفلت
 (١٣) وقلت العود احمد (١٤) متيقناً ان الطاعة غنم وعدم الاطاعة
 لوم والاقتيال (١٥) خلاف (١٦) والاقتيال اخلاف (١٧) وما
 شأنت (١٨) محاجر قصور همتي وان حبرتها (١٩) ولا اعتبرت
 موانع خمود فكرتي وان عبرتها (٢٠) مترجياً ان يمن علي المتعال
 بالفوز بالآمال ويمن (٢١) حبال عجزني لان اليه المال ويعين
 قصري ويحبر كسري واوشمت (٢٢) اقلب اساطير العلماء بهذا

- (١) نعلق (٢) العى بعد فقر (٣) الوحود (٤) هبت (٥) طرت الي شزراً
 (٦) مهت (٧) اخفى بالرماد (٨) تدخن (٩) ادم (١٠) تاخرت (١١) من
 قال يقبل (١٢) اقصد (١٣) اسرعت (١٤) مئل (١٥) من الاقالة (١٦) مخالفة
 (١٧) احسان (١٨) اعتبرت (١٩) عرفت (٢٠) من عبر الكيل
 (٢١) يقطع (٢٢) طفت

العن وانقلب بين شذور (١) الكملة من فتن (٢) وافتن (٣)
 واشدى نادى (٤) تاليفاتهم ونادى (٥) حرائد ما ناتهم واستشير من
 تحلى بالحبرة لارى اى ذوب (٦) احق مان يشتر (٧) ورلال اى
 منهل حرى بان بشار اليه فيمنار واي مؤلف احكم الا بجانر
 (٨) حتى احتر (٩) رمة الراي السديد وارناو بالاثلاف الشديد
 وارضى ولى الامر ما اختاروا وامر بما اشاروا اى ان الكتاب
 المؤلف في الفلسفة في اللغة اللاتينية من العلامة الفاضل والجهيد
 الكامل يوسف لويس دموفسكي احد الاباء اليسوعيين المعلم في
 المدرسة الرومانية هو الجدير مان تستخرج ثلاثة السنية وتضد
 بسلك اللغة العربية والحرى بان يحنى الشهد من زهر ويستنار
 نور زهر (١٠) لانه محكم الايجار والاسهاب محكم عن
 الاشغاب خال من الاخلال مطرا من الاعداء والاخلال (١١)
 حلو المعاني . لطيف المباني عسجدي الطروس جدير مان يقال
 فيه لا عطر بعد عروس (١٢) فهو روضة ازهارها تجلى الغم
 وانماها تحلى بالعين وتخلو بالغم وقد مدح من كل اديب واستحبه كل
 اريب واروى (١٣) كل ضل بن ضل واروى بالتهتان (١٤) لا
 بالطل (١٥) فحالما شمته قلت قد فرت بغايتي وخيمت فيه جاعلا

(١) قطع ذهب (٢) ادهش (٣) جاء بالهن (٤) مجلس (٥) اجالس (٦) غسل
 (٧) يخرج من الحلية (٨) قضاء الحاجات (٩) وقعت سهامهم في محل واحد
 (١٠) بحومه (١١) جمع خل (١٢) مثل (١٣) عني (١٤) المطر العزيز (١٥) الذى

اياه غايي (١) وهنأت ذاتي بالحصول عليه والوصول اليه وطفقت
 اغوص في رخاؤه (٢) واستخرج درر معانيه واصوغ منها سخياً
 لالباب الاصحاب وارود بين وروده واطر (٣) كمام زهورها واهدي
 ما جنيت الى الاحباب واردمورده واحضر لهم الرلال (٤) واميط
 (٥) عنه خمار محياه فيتنعمون به ولا زوال واطهرهم بين رياضيه
 نائين عن المخاطر واترجم لهم ما عجم عليهم فتقر منهم الخواطر فلم
 ادع شيئاً لم اهديهم اياه واهديهم اليه ولا ترجمت شيئاً بخلاف ما هو
 عليه لان المولى الامين يطلب من المامون ان لا يخون وهو المعقب
 (٦) من يستعقب والمثيب من الى الحق يسبب (٧) الا انني لم اتمكن
 من تحسين العبارات العربية وضبطها تماماً بموجب الاصول
 اللغوية ولا من تسهيل عبارتي اكثر من ذلك اذ لست مؤلفاً بل
 انما انا مترجم في طريق المؤلف سالك وليس السالك كالناهج ولا
 الرائق (٨) كالناصح (٩) ولم يكن الرمان مساعدي ولم تدعني وظيفة
 التدريس ان اتفرع للتشهير عن مساعدي لان تلامذتي كانوا يدجلون في
 آثاري بل ان ذلك كان من اثاره (١٠) تطبيقاً لغاية المؤلف
 التي هي ان يكون اكثر مناسبة لشخذ العقول اذ لا يخفى ما ينجم من
 العائقة من زيادة التبصر بالمقول مفتكراً انه لا بد دون الشهد من
 ابر النخل ومن الضرورة وجود النصب في سبيل الفضل وموقفاً ان
 (١) مطاني (٢) موجه (٣) اشق (٤) الماء العذب (٥) ارفع (٦) المعاقب (٧) يسرع
 (٨) المرقع (٩) الناصح (١٠) اخنياري

ليس النفيس ما هان (١) ولا يلدغ حتى (٢) التعب لا اشتبار هذا الشهد وكم من
 احتملت من لدغ حتى (٣) التعب لا اشتبار هذا الشهد وكم من
 الدوموب (٤) والسهد وكم من الجبد والكد في نقل الحطى وكم من
 الاجتهاد على محاذرة الخطا (٥) ومع ان الآين (٦) كان يسليني (٧)
 كنت التقيه بوجه غير عبوس مسلماً ذاتي بقولي لا مخباً ليعطر بعد
 عروس (٨) وزاعماً ان اصرف فيه نهاري كامسي عازماً على ذاتي ان
 لا انافس (٩) بما ازمع من اجهاد نفسي حتي اعطاني الله ما رغبته فيه
 راغباً اليه واكملت ما قدره لي واقدرني عليه راجياً به افادة بني اللغة
 العربية ولا سيما ابناء طائفتي المارونية والثواب من رب الارباب
 فدونكه ايها المطالع الراغب ولا تكن عنه راغب ولا تستصعبن فهمه
 فامعان النظر بالاجتهاد يوتيئك علمه لاني الرعيم (١٠) بان يكون
 بمنزلة التاج لراسك ويصيرك راساً لاسك ولا تدع نعي سدي
 وعامله بالاسداء اليه لا بالردى وكن عاذري لا عاذري واصفح عن
 كل بادرة ولا تسفح خطائي بالبادرة (١١) لان الانسان لا يتبرأ من
 الزلل لاسيما في مثل هذا المقام الزلل (١٢) وابا اضرع الى ابي الانوار
 ان ينير به كل من به استنار (١٣) اذ انه الرحمان المجيب ومن
 وكل (١٤) به لا ينحيب . تمت

(١) ذل (٢) يحترق (٣) امر (٤) التعب (٥) الغلط (٦) زود التعب (٧) يذيني
 (٨) مثل لما لا يوخر عنه نفيس (٩) انجل (١٠) الكسبل (١١) السيف (١٢)
 الذي يصير فيه الزلل (١٣) استمد نوره (١٤) توكل

اعلم انه لما كان اعظم اعتبار المقدمة المعلقة من المؤلف في بداية كتابه هذا قائماً بفصاحتها اللاتينية لم انعرض لذكرها حرفياً بل اجترت بالاشارة الى اخص معانيها ليكون متضحاً لدى المطالع وهاكه . ان هذا المؤلف يقول في مقدمته ان قصده من اشهار هذه الرسوم الفلسفية هو راحة الشبان الدارسين وانه يوجه مقدمته ذاتها لهذه الغاية قائلاً اني قد تعلمت بالاحتبار اليومي (لتقليدي من سنين كثيرة وظيفة تدريس الشبان العلوم السامية) انه ينشأ ضرر باهظ للشبان من عدم حفظ نظام الدرس لاهم عند انجارهم درس العلوم اللغوية والفصاحة التي يمارسون فيها الحفظ غيباً وابتدائهم بدرس العلوم الفلسفية يريدون ان يمارسوا فيها هذه الطريقة ذاتها التي ليس فيها اقل مناسبة للحق ولا اكثر مقاومة لاحتماء ثمر هذا العلم ولهذا فليكن محققاً لدى الدارسين منذ بدايتهم بهذا الدرس ان النجاح الاسمي في العلم ليس هو لمن تعلم ما هو ضروري غيباً بل لمن اكثر امعان النظر بما سمعه وتامله باصفاء ولم ينتقل الى امشولة جديدة قبل ان يحفظ التي يكون فيها ويبحثي خلاصتها ويجعل لها رسوماً في ذهنه ويرسخ في عقله ما شرح له من المعلم . ثم يشير الى انه قد اعتبر في تاليف هذه الرسوم امراً آخر وهو الاختصار عناية بفائدة الشبان قائلاً انه من الواضح انه تصرف سنة واحدة في هذا الرمان في درس اصول هذا العلم ولهذا كان من اهم المقاصد ان تختصر كثرة الموضوعات الواجب التكلم عنها خلواً من ان يضر الاختصار بالايضاح اذ لا

يهمل شي مما هو ضروري خصوصاً لفهم آراء الفلاسفة المتجددين
وان ترك بعض اشياء لتشرح من المعلم بالصوت الحي لان المباحثات
التي يفهمها كل من الدارسين تنقص اجتهاد الشبان وتجعل احتياج
المعلم الى الدارس اكثر من احتياج الدارس الى المعلم . وعليه راينا ان
نهمل في هذه الرسوم شيئاً ما من الشرح الرائد خلواً من ان يكون
ذلك مانعاً حيراً الاخرين ليكون بذلك سبيل للتبصر والبحث في
الامور الرفيعة ولا ريب ان في ذلك أكبر فائدة ولهذا تراءنا نورد
بين اثباتاتنا ما هو قابل الهم من كل دارس متوسط بالحى من دون
تعس زائد ومن كان ادنى من متوسط يجب ان يغادر درس هذا
العلم . اما باقي الاشياء فيلزم بها ذوو العقل الخاذق وتحذروهم من ان
يظنوا اهم بدرس سنة واحدة قد رفوا قمة الفلسفة وتجعلهم ان يعرفوا
انهم قد اشرىوا المبادي وقبلوا البذار الذي اثاروى بالمطالعة والدرس
يثمر ثماراً وافرة .

ثم يقول لن شرح التصورات الكلية باسمها بما يفيد لدرس
اللاهوت ولهم تاليفات العلماء وكشف اضاليل المتجددين فلهمنا قد
بذلت الجهد في ان اتكلم عن هذه التصورات باوفر ما يمكن من التبيان
وان احاط بها من مضادات الخصوم مقتعياً آثار تفسر المدارس وامام
المدرسين ما رتوما المدوحة تاليفاته جداً . واخيراً يورد ثلثاً من الشبان
حكم المعلمين في مدرسة لوفانيا الكاثوليكية على جودة كتابه وعلى نواله
قصده منه واعثناءهم بان تشهر هذه الرسوم في البائجيك مطبوعة بما

أنها مفيدة للشبان الدارسين ويذكر شيئاً من التقرّض المعلق على
الطبعة اللوفانية المذكورة تبيناً لنوائد تاليه.

الرسوم الفلسفية

* تلخيص في الفلسفة *

ان العلم الذي يرشد الانسان الى ادراك الحق والخير يسمى فلسفة
والمعتنون بتحصيله يسمون محبي الحكمة . غير ان هذا التعريف
للفلسفة واسع شائع اما اولاً فلانه ليس كل ادراك حق وخير
يكون موضوع الفلسفة واما ثانياً فلانه من المحقق اننا نعرف يقيناً
بعض الاشياء بما انا عقالا وليس ذلك فقط بل ان الله يمكنه ان
يوحي الى البشر بعض الحقائق وقد اوحى بالحقيقة شيئاً من ذلك
الا ان ما نعرفه بالوحي الالهي خاص باللاهوت النظري . اما ما
ندركه بمجرد العقل المستقيم ويمهد لما ندركه بالوحي الالهي العائق
الطبع فعليه مدار الفلسفة . ومن ذلك ينتج امران الاول ان
الفلسفة كخادمة لللاهوت . الثاني ان مدارها على ما يفوق قوى العقل
ويمكن ادراكه باستعمال المستقيم من مبادئ مقررّة لا ريب فيها .
فالمراد اذاً بالفلسفة علم يدرك به الحق والخير مكتسب باستعمال
العقل المستقيم .

وهذا التعريف يؤمّن بان للفلسفة موضوعين أساسيين هما
الحق والخير اللذان تشأ عنها اقسامها الاولى والعامّة . لان ما

يلاحظ الخير والشرائع المتعلق بها نجاح الجمهور او الافراد
 وتهذيب العادات يسمى علم الحق الطبيعي العام والخاص او فلسفة
 اديية . وما يلاحظ الحق يمكن ان يسمى فلسفة نظرية . ولان ليس
 له اسم عام يسمى باسماء مختلفة كاختلاف موضوعه . فيسمى منطقاً
 حينما يوضح قوانين الاستدلال المستقيم ويكشف عن باييع الحق .
 وعلم ما وراء الطبيعة او عالماً الهياً عندما يُبحث فيه بالعموم عن خواص
 الموجودات الأكثر عموماً او بالخصوص عن الله والانسان والعالم . وعالماً
 طبيعياً حينما يُبحث فيه بنوع خاص عن طبيعة الاجساد وقواها وشرائعها
 وسائر غرائبها ومنهم من يضيف الى اقسامه علم الملك والهندسة المركبة
 بالخصوص ويسميه فلسفة طبيعية . اما سائر الاقسام فتشملها الفلسفة
 العقلية . ولو اخذنا بالتفصيل عن بدء الفلسفة ونجاحها . وفرق
 الفلاسفة وثقلها وما زيد عليها الى ايامنا هذه لطلنا الشرح الا اننا
 نقول بالابحازان الظاهر ان الفلسفة ازهر اولاً بعض اقسامها عند
 الكلدانيين والمصريين والفرس وان يكن لا ريب في انها لم تكن
 مجهولة مطلقاً من غيرهم من الامم الاكثر تفقهاً ثم انتقلت مع مرر
 الايام الى بلاد اليونان ثم الى ايطاليا ولاسيوس وتفرقت بين كثير
 من فرق الفلاسفة ولعلها سببت بذلك للجنس البشري ضرراً
 اكثر من الفائدة لاندائها . بل بما اولك فيها فلاسفة كثيرون من
 الاختراعات الفاسدة التي بلبوا بها ارشاد العقل المستقيم . ومن
 المقرر ان الفلسفة ما امكنا قط ان تكفي لحسن تهذيب البشر

وهديهم الى ادراك السعادة الحقيقية . بدليل ان حقائق ضرورية
لتشفيف الحياة الناطقة لم يكن ان تعرف من الجميع ما ارشاد العقل
وحدك الا بعد زمان طويل وتعب متصل ولم تحل معرفتها من
الغلط . وان كبار الفلاسفة كثيرا ما وهوا اوهاما فظيعة ولم
يستطيعوا ان يبينوا للبشر مجموع الشرائع الادبية بكامله . وقد نبغ
بين الاقدمين سقراط وافلاطون وارسطاطاليس وبيتاغوروس
وغيرهم . اما ارسطاطاليس فما زالت تخرمه مدارس اوربا كلها
وجميعاتها في احيال كثيرة حتى ظهر منهج كرتاسيوس وباكونيس
دي فارولامبيوس ولوكسيوس وفولغيوس ولاينتنسيوس وغيرهم من
المحدثين وفصلوا مذاهب العلماء واراآهم في اقسام مختلفة . ثم
ولئن اشتهر وتغلب منهج فلسفة لوكسيوس زما مديدا في بريطانيا
كما اشتهر منهج كرتاذيوس في فرانس ومنهج لاينتنسيوس وفولغيوس
في حرمانيا فما ذهب اليه لوكسيوس من مذهب الاحتيار والحس
قد صادف مع ذلك في اكر اوربا قوة عظيمة واكبر فاعلية حتى
كاد يفضل على سائر المذاهب . وقد نقله الى فرانس كونديلاك
وتراشيوس فهدوا سيلا رحبا لشعبة الماديين القبيحة والحقفاء التي
لم ترل تشكاتهاك وتنفت سها في كل جهة مستترة على الخصوص
باسم معلمي الهيئة الذي لا حقيقة له عدهم . اما الفلاسفة الذين تبعوا
لوكيوس في بريطانيا وهم باركالايوس وهوميوس ورايديوس
ودوكالد ستافارتيوس فقد وضعوا صورة القياس التحليلية

والبيكولوجية ومن جرى ذلك بلغت الفلسفة اليوم الى شفاير
 التلاشي ولم يعد يُبحث فيها الا سوع حقير ومادي كما يشهد
 بذلك العلامة صاحب المقالة المضافة الى قضايا المعلم كارولوس
 بوستينوس ماككارني والمطبوعة في رومية سنة ١٨٢٢ وهو قد اخذ
 ذلك من مصنفات يوحنا ايركرومبيوس وتوما هوببيوس الحديثة
 اما في حرمانيا فليس من يتجرا اليوم ان يمشي على اثار ليبنيوس
 وفولبيوس لان ما ذهب اليه كانتيبوس من مذهب التدقيق
 والشمول قد غير كل نوع التفلسف واعطى محالا لمذاهب مختلفة
 لم ترل ترداد يوما فيوما حتى انه لم يعد يصدق كم نشأ عن ذلك من
 الخصام وتبليبل التصورات والاهام الغربية . فمن ذلك نشأ مذهب
 فيكتيوس التصوري وهو ان اما الفاعل فقط اصل كل حقيقة
 وتاكيد . ومنه نشأت فلسفة الطبيعة لسكا للينجيوس الذي ينكر فيها
 المحمول والموضوع راعما ان ذلك شيء اصافي ومحاولا جعل الوجود
 مطلقا قائما بفعل النظر العقلي ووضع كل شيء في وحدة الوجود
 الالهي المطلق . ومنه نشأ ايضا تعليم هاجيلوس ومذهبه الشبيه
 بمذهب سكا للينجيوس المتقدم فانه ذهب الى اتحاد الجوهر الموجود
 والمفكر الذي ليس هو الا الله مظهرآ ذاته تارة على هذه الصفة
 واخرى على اخرى وحاويا بذاته الامتداد المنتهي الى ذرة غير متجزئة
 والافتكار المنتهي الى تصور خال من التمييز . وهذا الاتحاد
 الجوهري يوجد بوحده المطلق التصور المحض والوجود بالفعل

او الوجود الوهني والحقيقي . وقد تبع كاتسيوس في بعض مذاهبه كروجيوس وبادار وهرميزيوس وغيرهم واخيراً كراوزيوس الذي اطراه آرسيوس المعلم الان في مدرسة بروكسليا وتبعه في كتابه في الفلسفة المطبوع في باريس سنة ١٨٢٨ زاعماً ان مجموع الاشياء العالمية ترجع الى موجودين عامين جوهريين وموجودين بالفعل كل منها غير متناهٍ نوعاً وهما المادة والروح وواضعاً اياها اخيراً في عدم تنافي الوجود الالهي المطلق كفي اصلها .

اما في فرنسا فبعد ان جذر روبركولاردوس الشهير في استئصال مذهب كويديلاك الحسي قد استظهر وخصوصاً بناية المعلم كوسينيوس نظام الفلسفة ومهجمها الجديد السامي والمعتمد غالباً على صورة القياس بالتصاعد واعاد الى الفلسفة شرفها غير انه لما كان ماخوذاً عن درس فلاسفة حرمايا الدقيق ونسق برهنتهم كثيراً ما يشاركهم في مذهب السر والنصور والشهول وقد تبع اثر المعلم كوسينيوس لوفرويس ورامبرونس وميكالاتوس ولارمينياريوس وعوتيروتوس وغيرهم فضلاً عن آراء السانسيمونيين وبطرس لاروا وفور رياريوس ودي لاميننايزي . وقد سلك المعلم منصور دي بونالديوس ودي مايستريوس وغيرها في الفلسفة مسلكاً مضاداً للمسلك المتقدم وقد اشاروا في مصنفاتهم الشهيرة الى وجوب السلوك فيه .

واما في ايطاليا فتد ضعف الكردينال جيرديليوس الشهير

ما ذهب اليه لوكيوس واتباعه من مذهبي الحسن والاحتبار . وكسر
 سهام الماديين ومكري وحود الله . والاهيين اي الذين يسمون
 بوحود اله صانع العالم والدين الطبيعي لا الموحى . ثم ان احدث
 المؤلفين الايطاليين قد اضافوا الى المباحث الفلسفية زيادات
 ليست بقليلة كهارمينجيلدوس بينوس في كلامه على المطلق العنصري
 ولتاساربولي في كتابه مختصر الفلسفة وباسكالي كالوبي في كتبه
 المختصر الفلسفي . والرسائل الفلسفية . وعناصر المنطق والعالم الالهي
 وانطونيوس رورميني في مختصر الحديث في اصل التصورات . وفي
 كتابه الفلسفة الادبية وغيرهم .

وما اوردناه بالعموم من تاريخ الفلسفة العقلية كافٍ بالنظر الى
 ما سوف نتكلم عنه . لانا سوف نذكر بالخصوص في سياق الكلام
 بعض اوليك الفلاسفة ومذاهبهم . ومن يوثر الوقوف على تاريخ
 مبسوط للفلسفة فليطالع الجزء الاول من مقدمة الفلسفة والمناطق
 للمعلم بالديوتي الشهير . والجزء الاول من كتاب ستوركيافيوس
 وجبنوانسيس والاول والثاني من كتاب إيمري وتاريخ مذاهب
 الفلسفة المتقابلة لديجيراندوس والجزء الثاني من كتاب ناسيمايوس
 والجزء الثاني من تاريخ الفلسفة الالمانية لباركون دي مانوين وتاريخ
 الفلسفة الحديثة لبوليسوس والمختصر الفلسفي والرسائل الفلسفية التي
 ذكرت قريباً لباسكاليس كالوبي الشهير وكتاب البحث التاريخي في
 مذاهب الفلسفة لبونيللي الشهير .

في رسوم المنطق

* مقدمة *

انه لمقرر من تعليم الحس الباطن وغيره ان في البشر كافة ميلا طبعيا الى البحث عن الحقيقة ومن هنا ينتج انه يجب ان يكون عندهم تاهب طبيعي لادراك الحق . وهذا التاهب يسمى منطقا طبعيا . فالمنطق اذا قسما طبعي ومكتسب وان لم يكن المكتسب الاكمال الطبيعي . لان قواعد حسن الاستدلال وكشف ينابيع الحق المسلمة في المنطق الصناعي اي المكتسب ليست الا ملاحظات لما اعتاد ان يفعله اولو العقل المستقيم . فالمنطق اذا بقسميه يعرف بانه قوة الاستدلال باستقامة وادراك يبايع الحق . ومن ذلك تعرف بسهولة تعريفي المنطق الطبيعي والصناعي اذ يكفي ان تريد على هذا التعريف العام اما هذه الالفاظ وهي المكتسبة بارشاد الطبيعة وحدها واما هذه الاخرى وهي المكتسبة بالدرس والبحث ومهما يكن من تعريف العلم فالمنطق يعتبر صناعة وعلم لان الارشاد برسوم وقوانين من خصائص الصناعة . والايضاح بمبادي مؤكدة من خصائص العلم . اما فائدة المنطق الصناعي بل ضرورته الادبية الى حسن اكتساب سائر العلوم فظاهرة من قلب العقل البشري واخبار من يتقدم الى العلوم بلا مساعدته . اما الفساد والفسطاط التي نشأت عنه بالعرض فلا يلتفت اليها . وقد قسمناه الى قسمين . فالقسم الاول يوضح اخص

افعال العقل . والتالي يكشف عن يابيع الحق .

القسم الاول

ان النصور والحكم والانتقال الفكري وحسن نظام هذه الثلاثة
لادراك الحق (ولو ان هذا الاخير يتخلل الى الثلاثة الاولى ويتركب
منها على نوع ما) هي افعال نفسنا من حيث هي مدركة وها نحن ذا
نشرع في الكلام عليها وقد وضعنا لكل منها جزءا براسه موجرا جنبا .

الجزء الاول

* في اول افعال العقل *

اذا نظر العقل الى شيء نظرا بسيطا اي من غير ان يوجب له
او يسلب عنه شيئا فهو حينئذ يتصور وهذا الفعل اذا اعتبر انه شيء
في الذهن يسمى صورة او انه فعل العقل يسمى تصورا فالصورة اذا
هي ما يحصل في الذهن حينما يفكر بالبساطة . والنصور هو فعل
العقل الذي ينظر به الى شيء نظرا بسيطا . فالفعل الاول من
افعال العقل يسمى اذا صورة ونصورا . وتعريفه المتقدم كامل لانه
مخرج للحكم بقيد البساطة نعم يدخل فيه تعاريف اخر مختلفة كقولك
الصورة هي مثال الموضوع المستحضر في الذهن او فعل العقل المتصور
او موضوع العقل بلا واسطة الا انه منزّهها عن آراء الفلاسفة
اصحاب هذه التعاريف . فاصحاب التعريف الاول اما اهم لا يفهمون

التصورات العقلية محضاً العارية من كل تصور حسيّ وإما انهم يفترضون أمراً محققاً اننا نتصور كل شيء بتخيل حسي . اما التعريف الثاني فيؤخذ فيه فعل التصور والصورة بمعنى واحد ويخرج به القول بالصور المتولدة الذي يفترضه التعريف الثالث حقيقياً اذ يعتبر موضوع العقل بلا واسطة اي الصورة كصفة فعلية للنفس مفروسة فيها من الله صانع الطبيعة ولا تزال مخفية في العقل حتي نسخ الفرصة لتصورها ولذلك يمكنها ان تكون بدون فعل التصور وهي متميزة عنه كل التميز.

وما يراه العقل بالصورة يسمى موضوع الصورة داخلياً كان ام خارجياً . وما يستحضر بواسطته شيء في الذهن يسمى خواص او صفات للتصور او الموضوع فالحيوان مثلاً يستحضر بالحس والحياة . واقسام التصورات مختلفة وهذه التصورات تدل عليها الالفاظ والحدود وستكلم على كل بمفرده .

الفصل الاول

* في اقسام التصورات المختلفة *

عد ٢ قسم التصورات باعتبار نوع حصولها في الذهن . والواسطة التي تحصل بها فيه . والموضوع الذي تحضر الى جلية وملتبسة . وحسية عقلية . ومولدة ومجردة ومفردة وجرئية وكلية فالصور الجلي يمثل من صفات الموضوع ما يكفي لتمييزه عن غيره

ولا كذلك الملتبس . ثم اذا ميزت بعض صفات التصور المجلي عن بعض كان تصورًا مميزًا غير كامل او كلها كان كاملاً . واذا حلت صفات المتميز ايضاً الى اخرى كان متساوياً او غير متساوٍ . فانجلاء التصورات وتميزها المكتسبان بمجهود اصغاء العقل وترددهما بواسطة الوحيه لحسن اكتساب العلوم . لانه ليس في وسعنا ان نتصور تصورات متساوية . والتصور الخشّي ما يحصل في الذهن بواسطة تاتر حواسنا الظاهرة كتصور الذهب مثلاً . والعقلي ما كان بغير ذلك كتصور العدل .

والمؤلف هو تصور الموضوع والصورة معاً كالابيض . والمجرد تصور الصورة فقط كالبياض . وهنا يصير بذلك التجريد الذي يتصور به العقل صفة موضوع ما كانها منفصلة عنه بنوع انها هي تكون موضوع التصور لا موضوعها وهنا مغاير لذلك التجريد الذي يصل به العقل جرة موضوع طبيعي عن سائر اجرائه ناظرًا اليه وحده مثلاً اذا فصل الرأس عن سائر الاعضاء كما سنشير اليه في العدد التالي في الحاشية .

والتصور المفرد يمثل موضوعاً معيناً كبطرس ويوحنا . والصفات المعينة سبع الشكل والصورة والمكان والزمان والقبيلة والبلد والاسم لان الموضوع يتعين بها نوع انه يكون هذا لاذاك . والتصور الجبرّي يمثل شيئاً شائعاً كإنسان ما . والكلّي يشمل صفات عامة بين كثيرين كالإنسان والحيوان ويقسم الى نوعيّ وهو ما يشمل صفات يشترك

بها افراد كثيرة ذات طبيعة متساوية كتصور الانسان فانه يحوى
الحياة والحس والعقل الدائرة على افراد الناس فقط . وجسدي .
وهو ما يشمل صفات يشترك بها كثيرون مختلفو النوع كالحيوان .
فان الحياة والحس يطلقان على البشر والبهائم المختلفين نوعاً . اما
تصور الفصل فيشمل ما يميز جنساً عن جنس . ونوعاً عن نوع وفرداً
عن فرد كتصور الطبق فانه تصور الفصل النوعي بين البهائم والناس
ومن هنا يظهر ما هو الجنس والنوع والفصل التي تنقسم كلها وخصوصاً
الجنس الى اعلی ومتوسط واخیر او قريب يرجع اليه فرد نوع . ما
بلا واسطة والفلاسفة الاقدمون يريدون بالتصور النوعي ما يمثل
ماهية الموحود كلها والجنسي ما يمثل جزءاً من الماهية قابل التعيين
وبالفصل ما يمثل جزءاً من الماهية معيَّناً

وإذا أضفت الى هذه الكليات الثلاث الخاصة وهي كل صفة عامة
تشأ عن ماهية الموحودات كقابلية التعلم في الانسان . والعرض
وهو كل صفة عامة يمكن وجودها او عدمها مع سلامة طبيعة الموحود
كالبياض في الانسان او الحائض صارت خمساً وهي كانت تميز عند
الفلاسفة الاقدمين عن التصورات الشاملة وهي الموحود والشيء
والحق والخير والبعض والواحد . ثم ان التصورات الكلية لاتحادها
الفردى لاتشترك بشيء مع التصورات الجمعية كتصور العسكر والعالم
وبحورها كما سترى قريباً عند الكلام على طبيعتها

عد ٢ قد يخترع العقل لذاته تصورات كلية ترده ونجريد من

تصورات مواضع معددة تسوّل له بما فيها من صفات متشابهة وغير متشابهة ان يعرض عن هذه ويظهر الى تلك كأنها واحد. وهذا اصل بعض التصورات الكلية . اذ ليس كل تصور كلي مجرداً خلافاً للوقيانيين كما انه ليس كل تصور مجرد كلياً . ثم لا بدّ في التصورات الكلية من التبيه على التضمن الملاحظ كثرة الصفات والامتداد الملاحظ كثرة الموضوعات التي يمتد اليها وبجوبها ذلك التصور . ونسبة الزيادة والنقصان المتبادلة والمتعكسة ابداً . لانه بقدر ما يريد امتداد التصورات ينقص التضمن اي شمول الصفات كما يظهر في تصور الحيوان والانسان مثلاً باعتبار كلٍ منها في مقابلة الآخر . والحاصل من ذلك ان بساطة التصور على قدر عمومته فحيثما زاد زادت لقلة تضمنها حينئذٍ وعليه فنصور الموجود غاية في العموم

واعلم ان ما لا حقيقة له لا يمكنه ان يكون مناته موضوع تصوراً ولهذا تتصور السلب والنقص كالعدم والعنى بغيرها . ولا بدّ سيفي ذلك من التمييز بين ارادة التصور العقلي والوضعي فلا يظن ان قولنا ليس للعدم من صورة حقّ مطلقاً ولا كان لفظاً لا معنى له ثم التصورات تنقسم ايضاً الى بسيطة وهي ما تمثّل موضوعاً بسيطاً اي بصفة واحدة وإلى مؤلفة ثم الى مطلقة وهي ما لا يلزم منها معرفة شيء اخر وإلى اضافية . ثم الى استحضارية وهي ما تمثّل موضوعاً غائباً كانه حاضر . وإلى وهمية وهي ما تصور موضوعاً مستحيلاً وتفترق

عن الاختراعية . ثم اخيراً الى متاتية وهي تشبه المحسية لانها تتصور
في العقل كأنها آتية عن موضوع خارج . ومخترة وهي التي يركبها
العقل من تصورات غيرها سابق ومتولدة وهي (ان سلم بها) ما
غرسه الله من التصورات في اصل النفس كبعض صور

الفصل الثاني .

* في دلائل التصورات اي الالفاظ *

عد ٤ الدلالة هي ما يلزم من معرفته معرفة شيء اخر . ولكون
العلاقة بين الدلالة والمدلول اما طبيعية واما وضعية
فالدلالة اما طبيعية واما وضعية . فالدخان مثلاً يدل طبعاً على
النار . وحرمة القضبان كانت تدل عند الرومانيين وضعاً على
المقام القونصولي . ثم بما ان اللفظ وهو الصوت التام المعتمد على مقطع
من مقاطع الحروف الهجائية والمرى من الانسان يعرب عن
تصوراتنا بحسب الاصطلاح عليه كانت الالفاظ دلائل
التصورات وهي وضعية كما يظهر من اختلاف اللغات . وانما الطبيعي
قوة اخراج الاصوات المعتمدة على مقاطع الحروف . غير ان هذه
لا تكفي لاصطلاح البشر على لغة ما من دون اصوات معتمدة على
المقاطع الهجائية او بعض الفاظ على الاقل خلافاً لكونديلاك
وكثيرين غيره وسياتي بسط ذلك في البسيكولوجيا . فالصوت
المعتمد على مقطع هجائي والدال على التصور يسمى حدّاً بخلاف

الصوت الطبيعي محضاً كالبكاء فانه لا يسمي حداً
 وللحدود اقسام مختلفة كاقسام التصورات فالحد الدال
 على التصور المؤلف متلاً او المجرد يسمي مؤلفاً او مجرداً . ويضاف
 اليها الحد الوضعي وهو ما يدل على موحود حقيقة كالانسان
 والعدي وهو ما يدل على نقص شيء كان يجب ان يكون كالاصم
 الانكم والسلي وهو ما يدل على عدم اهلية الى شيء طبعاً كعدم
 النطق في الهميم . والمتواطىء وهو ما يدل انداً على تصور واحد .
 والمشارك وهو ما يدل على اشياء مختلفة اما عرضاً او اصطلاحاً
 واما لوجه شبه او نسبة . وفي هذا النوع الاحير يسمي نسبياً او مجازياً
 كالرجل والصحة ونحوهما واعلم انه مراعاة لحقوق العدل لا بد من
 اخذ الحدود الموردة في كلام مذهب او علمي بالمعنى المنفقة عليه
 التباثل او الائمة

الفصل الثالث

* في الحد والقيمة *

عد ٥ ان الحد يفيد بيان الاشياء والاسماء . والتصورات تصير
 جلية بتقسيم الاشياء وخواصها وفحصها باجراً مفصلة . ومن هنا
 يظهر وجه اضافتها الى التعليم السابق .
 فالحد قائم بتفسير امر او اسم تفسيراً موجراً وجلياً وقد عرفه
 شيشرون بانه كلام يوضح ما يجازر ماهية ما يبحث فيه . وبين

حد الشيء وحد الاسم فرق فحد الاسم يؤتى به عدد خوف غلط
 السامع او القاري بسبب اشتراك الاسم . غير ان حد الشيء والاسم
 قد لا يمكن وقد لا يجب اما لظهور الشيء واما لجهل طبيعته .
 وتفسير الشيء يكون اما بمخواصة الذاتية واما بتلك الخواص التي
 نعرفها فيه من غير تمييز . فان كان هذا فالحد رسمي فقط وليس له
 ضابط . او ذاك فالحد ذاتي وله اصول يستقيم بحسبها وهي .

اولا ان يكون بالجنس القريب والفصل الاخير لانه يجب ان
 يفسر ماهية الشيء وطبيعته . على ان ماهية كل شيء لا تتعين الا
 بذينك الشئيين . فادّا لا يتعين الحد الذاتي الا بهما ايضا وهكذا
 يكون قولك الانسان حيوان ناطق مستقيماً بخلاف قولك
 الانسان حيّ ناطق او حيوان ناطق مائت لان الحيّ في المثال
 الثاني ليس حسّاً قريباً بل بعيداً والمائت في المثال الثالث يقصر
 الفصل وهو الناطق على البشر وهم في حال الحيوة الحاضرة . وقد
 مرّ الكلام على تصور الجنس والفصل فراجعهم . ثانياً ان لا يكون
 قاصراً او شائعاً والا لم يكن في كلا الحالين مطابقاً للمحدود .
 ويلزم من هاتين القاعدتين اثنتان احريان وهما ان يكون اوضح
 من المحدود وان يوافق المحدود كله وحده وهاتان القاعدتان يجب
 ان تكونا للحد الرسمي ايضا . لان الحد مطلقاً اذا لم يزد المحدود
 صراحة او كان فيه ما يشمل غير المحدود بطلت غايته .

عد ٦ ان تجرئة كل او مركب الى اجزاء تسمى قسمة . ولا

يجلو الكل أو المركب أن يكون أما عقلياً كتصميم التصور أو طبيعياً كالبيت أو ادبياً كالرئيس ومروءوسيه ولكي تكون القسمة مفيدة ومستقيمة يجب أولاً أن تكون متساوية أي أن تساوي الأجزاء الكل . ثانياً أن لا يكون جزء داخل في جزء آخر . فلا تصح قسمة الإنسان إلى نفس وجسد ورجل . ثالثاً أن لا تكون واسطة بين الأجزاء أي أن تذكر أولاً الأجزاء الأعم ثم تقسم إلى الأخص أن كان ذلك لازماً . وإما قلنا أن كان ذلك لازماً . لأن كثرة تقسيم الشيء المنظور فيه تورث ارتباكاً كعدم التقسيم

الجزء الثاني

* في ثاني أعمال العقل وهو الحكم *

عد ٧ إذا لاحظنا تصورين أو أكثر فجمعنا بين ما يتفق من ذلك وفرقنا بين ما يختلف يقال أننا نحكم . فالحكم هو فعل العقل المتصور مطابقة التصورات أو منافاتها أو على الأحسن فعل العقل المتصور تصورين أو تصورات باعتبار أنها متوافقة أو متنافرة . وهذا الفعل إذا صرح به لفظاً كقولك الله عادل سمي قضية وهي التصريح بالحكم . وإطراف القضية ثلاثة للموضوع وهو الحد الدال على الصورة المحكوم عليها بشيء . والمحمول وهو الحد الدال على ما يُوجب للموضوع أو يُسلب عنه . والرابطة بينها وهو لفظة هو في الإيجاب وليس في السلب

الفصل الاول

* في طبيعة الحكم والقضية *

عدا الحكم فعل للعقل كلي البساطة . لان ما يقتضيه من تصورين على الاقل ومقابلتها والنظر في علاقة اتفاقها او تنافرها ليس الا شروطاً . اما نفس العمل الذي يُتصور به المحمول موافقاً للموضوع او منافراً له فقامت بغير بسيط انى الايجاب او السلب . ثم اذا تأملنا تصورين او تصورات باعتبار مقابلتها مع بعضها فللعقل في ذلك ثلاث حالات لانه اما يتصور اتفاقها او اختلافها او لا ولا . ففي الحالة الاخيرة يكون العقل منصوراً تصوراً بسيطاً وهذا ظاهر اما في الاوليين فيتصور في ذاته ان تلك التصورات متفقة او متنافرة وكانه يقول ذلك لنفسه . وهذه هي كلمة العقل . ثم يحكم حكماً ايجابياً او سلبياً . ومن هنا تظهر آية الفرق بين الحكم والتصور سواء كان بسيطاً ام مركباً ام جمعياً . لان تصور الحائط والياض مثلاً او الحائط الابيض شيء وتصور الحائط انه ابيض او لا شيء آخر فالعقل في النوع الاول لا ي نظر الى علاقة الشئيين او الاشياء بل الى وحدة التصور . اما في النوع الثاني فعلاقة اتفاق الشئيين او اختلافهما هي التي تقيم وحدة الفعل . وبذلك يظهر اختلاف الفعل وان لم يُصرح بذكر الايجاب او السلب فان هذا خاص بالتصريح بالحكم لا بكلمة العقل .

وانما لم يكن تعريف الحكم ماخوذاً من تسليم العقل وانكاره مراعاة
 لاختلاف ميل العقل الى الحق وميل الارادة الى الخير. على ان
 الظاهر ان هذا التسليم او الانكار لا يخص طبيعة الحكم اذا نظرنا
 اليه صورياً بحسب صدوره بل هو تابع لتأكيد الحكم وامر الارادة
 التي تؤثر كثيراً في احكامها. والالم يمكن التسليم بالاحكام المبررة
 من اردياء البشر لاسباب معلومة كانتها متخيلة. وكذا ما ينسب اليه
 الذنب في الاحكام الباطلة انما هو تسليم الارادة لا العقل الذي هو
 قوة اضطرارية.

واذا نفي المجهول عن الموضوع فالحكم سلبى والقضية كذلك.
 واذا قيل هل لنا في الحقيقة حكم سلبى قلنا اذا اعتبر الحكم
 عقلياً لا يكون سلبياً لان العقل اذا فصل التصورات يفعل وضعياً.
 اما نظراً الى التصورات المنفصلة اي الى الموضوع فيدعى سلبياً وهو
 في الحقيقة كذلك. ثم ان الحكم والقضية يمكن ان يكونا صادقين
 او كاذبين. فيكونان صادقين متى صدق المجهول على الموضوع.
 ويكونان صادقين مطلقاً حينئذ لا يمكن ان يكون الامر بالخلاف
 ولو بالقدرة الالهية ويكون ذلك خاصة اذا كان المجهول ذاتياً
 كقولك الكل اكبر من جرثومه. وبشرط اذا كان المجهول عرضاً
 كقولك العالم موجود وبطرس لا يكذب.

الفصل الثاني

* في بيان اقسام القضايا وخواصها *

لا تخلو كل قضية ان تكون اما موجبة او سالبة . واما بسيطة او موهلة .
واما كلية او جزئية او مفردة اذ لا واسطة بين ذلك . فالتقسيم الاول
منظور فيه الى الكيفية اذ لا يجنب والسلب يعينان كيفية القضية .
والثاني منظور فيه الى المادة لان الموضوع والمحمول الماشي عن
وحدتها او تعددها بساطة القضية او تالفها يقينان على نوع ما مادتها .
والثالث منظور فيه الى الكمية لان كثرة اتساع موضوع القضية وقلته
نظرا الى الافراد هما في الحقيقة كمية

عد ٩ قد عرفت من العدد السابق ما هي القضية الموجبة . فاعرف
الان ان المحمول فيها ينسب الى الموضوع بكل تضمنه وجزء امتداده
فقط اذا كان امتداده اكثر من امتداد الموضوع . والالم تكن
القضية صادقة مثال ذلك الجلاء هالكون . اما في القضية السالبة
فالمحمول ينفي عن الموضوع بكل امتداده كقولك الانسان ليس بهيما
اي ايا كان من البهائم وبكلية تصويره فلا ينفي الحس والحياة
المقيمان في المثال تضمن المحمول وهو البهيم بل كلية التصور اي
البهيمية القائمة في الحس والحياة وبذلك يخرج النطق

عد ١٠ ان بساطة القضايا وتركيبها يؤخذان من وحدة الموضوع
او المحمول وتعددها في الحقيقة لا في الصوت وكثرة الالفاظ فقولك

بطرس عالم^١. ومن يجب الفضيلة بحبه الله. قضيتان بسيطتان بخلاف قولك بطرس وبولس عالمان. وبطرس اما عالم واما ثقي^٢ فاهما قضيتان مركبتان. والقضايا والمؤلفه يمكن حلها غالباً الى بسيطة ولذلك يجب ان يحفظ ما اشرنا اليه قريباً بما يلاحظ صدقها وكذبها. ومن القضايا المؤلفة القضايا العطية والفصلية والشرطية والاستثنائية والتفضيلية والموصولة. الا ان هذه الاخيرة تفرد عن القضايا الاخر بانها لتركيبها من قضية اولية واخرى عارضة يمكن العارضة ان تؤثر في صدق الاولية فيها احياناً لا دائماً

ع ١١ ان امتداد الموضوع الى افراد كثيرة او قليلة يعين كمية القضية. فان كان الموضوع خالياً من الامتداد اي دالاً على فرد واحد بعينه فالقضية مفردة او افراد على فرد شائع او افراد شائعة كانسات ما او بعض اناس فهي جرئية او على كل افراد جنس او نوع. فهي كلية كقولك كل الناس عقلاء. واعلم ان لمظة بعض وكل ونحوهما لا توتر دائماً في الموضوع وحيث يجب الحكم على كمية القضايا من طبيعة المحمول ومن المادة الموضوعية. اي ان كان المحمول ذاتياً للموضوع يشمل كافة افراد وتكن القضية كلية او عرضياً يمكن ان تكون القضية كلية اولاً. وهذه الكلية الاخيرة قد تسمى اديية. وكثيراً ما يراد بالموضوع اجناس الافراد او افراد الاجناس على انفراد او عموماً كما سيتضح بالامثلة. ومن هنا تعرف ماذا يراد في المدارس باصمار حدي ما في القضية.

الفصل الثالث

* في تقابل القضايا *

عد ١٢ التقابل تدافع قضيتين متحدتي الموضوع والمحمول . وكثيراً ما يستعمل في المجادلات . والتقابل الحقيقي يقتضي شيئين الاول ان يكون اتحاد الموضوع والمحمول في كلتا القضيتين المتقابلتين الثاني ان تبطل احدهما ما ثبته الاخرى . وحيثما نقص شيء منها فلا تقابل . ومن هنا يظهر وجه كون القضايا الكلية والجبرئية التي لم تغير كيفيتها او الجزئية بالمقابلة الى بعضها وهي التي تدعى متقابلة بسيطة وداخلة تحت التضاد ليست متقابلة في الحقيقة . وتسهلألفهم القاب القضايا واستعمالها اللازم لما سذكر قريباً لاند من ملاحظة الجدول الذي اعناده العلماء ان يبينوا به نوع محسوس تقابل القضايا فانهم يضعون الكلية والجبرئية الموجبتين في جهة اليسار الواحدة فوق الاخرى وقبالتها الكلية والجبرئية السالبتين في الصورة عينها وكانوا يشيرون الى الكلية الموجبة بالألف وإلى الكلية السالبة بالهرة المكسورة وإلى الجبرئية الموجبة بالياء وإلى الجبرئية السالبة بالواو . . وإذا سلبت احدى القضيتين المتقابلتين ما يكفي سلبه لجعل الاخرى كاذبة دُعِينَا متناقضتين مثال ذلك لا انسان ناطق . انسان ما ناطق او كل انسان ناطق . أحد الناس غير ناطق . اما اذا سلبت الواحدة اكثرهما يطلب لتكذيب الاخرى دُعِينَا

متضادتين مثال ذلك كل انسان ناطقٌ . لا انسان ناطقٌ . والناقض والتضاد ينعكسان ابدًا . والمشهور ان التضاديا تصير متضادة بتغيير الكيفية فقط ومتناقضة بتغيير الكمية ايضا . الا ان ما ذكرناه اصح قاعدة لمعرفة المتضادة والمتناقضة .

من احكام القضيتين المتناقضتين انها لا يمكن ان تكونا كلتاها صادقتين او كاذبتين معا لان الكلية السالبة في المثال المتقدم تنفي النطق عن افراد الموضوع كلها والجزئية الموجبة تثبته لاحدها فلو كانتا كلتاها صادقتين او كاذبتين لكان احد الافراد باطلا وغير باطل معا وهو باطل . وكذا يقال في المثال الثاني . ومن هنا ترى ان كذب احدي المتناقضتين ينتج من صدق الاخرى وبالعكس .

وكذا لا يمكن ان تكون المتضادتان كلتاها صادقتين معا للروم الباطل ايضا . الا انها قد تكونان كاذبتين اذا لم يكن المحمول من ماهية الموضوع . فالمدكورتان في المثال المار لا يمكنهما ايضا ان تكونا كاذبتين اذ المحمول وهو النطق من ماهية الموضوع اما نحو كل انسان كاذب . لا انسان كاذب . فيمكن ان تكونا فيه كاذبتين .

عد ١٣ ان القضية المفردة تقابل الكلية بالتضاد لا بالتناقض لنفي احدهما اكثر مما يطلب لكذب الاخرى وصحة كونها كلتيهما كاذبتين معا في المادة العارضة وهذا من خصائص المتضادتين مثال ذلك كل انسان عالم . بطرس ليس بعالم . وهاتان القضيتان . كان يجب وفاء بالقاعدة الاولى ان تكونا متناقضتين لاختلافهما كما وكيفا مع انهما

متضادتان وهذا يؤخذ من القاعدة الثابتة المذكورة آنفاً والمختارة
عندنا لأن القضية المفردة وهي بطرس ليس بعالم . تنفي أكثر مما
يطلب لكذب الكلية بسبب تعيين الموضوع فيكفي أن يقال أحد
الناس ليس بعالم وهو اقل نفيًا ولذلك كافٍ . وهب أن هذه الجريئة
فقط صادقة فيما أن تترك القضايا الكلية والمفردة يمكنها أن
تكذباً معاً وكان ذلك خاصاً بالقضايا المتضادة ذات المحمول العارض
كما في المثال ثبت أيضاً أن تترك القضايا متضادتان لا متناقضتان
ومن هنا يظهر أولاً وجه انزال الفلاسفة القضية المفردة منزلة
الكلية نظراً إلى صحة التقابل . كأنهم أخذوا الاوسط المفردة منزلة
الكلية في القياس وثابتاً أن قاعدة تمييز الناقض من التضاد المختارة
عندنا يجب أن تنصل على تلك القاعدة المشهورة

أما القضايا المولدة فكثيراً ما تكون متقابلة . ولا بد لاستقامة تقابلها
من وقوع النفي على كل حرم من أحرار الموضوع أو المحمول وعلى
أبوابها وأسبابها الخ ومن حفظ قاعدة التقابل العامة على الخصوص
والعادة تعلم أشياء كثيرة .

ولقد كان يجب أن نشرحها انعكاس القضايا وتساويها لكن
فراراً من التطويل يكفي أن نقول باختصار أن الانعكاس قائمٌ يجعل
الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع نقاء صدق القضية . وذلك
يكون إذا لم تغير كمية القضية مطلقاً أو تغيرت لعارض . والتساوي
قائمٌ برد القضيتين المتقابلتين إلى معنى واحد بواسطة حرف النفي

وهذا يصير في المتناقضتين بادخال الباقي على موضوع احدها . وفي المتضادتين بادخاله على رابط احدها . وهذان النوعان يوتى بهما لتبيين فساد القضايا ومن يجب الوقوف على أكثر من ذلك فعليه بغورتوناتوس البريكساوي

الجزء الثالث

* في ثالث افعال العقل *

عد ١٤ اذا قابل العقل بين تصورين مثلاً ولم يدرك بينهما اتفاقاً او اختلافاً فرغبة في معرفة الحقيقة ياتي بتصور ثالث يتعلق بالتصورين السابقين مقابلاً بينه وبينهما مرتين وبذلك يبرز حكيم ينشأ عنها ثالث يؤذن باختلاف التصورين الاولين او باتفاقهما وهذا هو الانتقال الفكري وقد عرفوه بانه فعل من افعال العقل ينتج به حكم من احكام أخر لا ارتباطه بها . ومداره في الحقيقة على ملاحظة ارتباط الحكم الثالث بالحكمين السابقين اي ارتباط التالي بالسابق . كما ان مدار الحكم على ملاحظة اتفاق تصورين او اختلافهما . وهو ان صرح به بالحدود والقضايا يسمي بالعموم حجة . واذا كانت كاملاً يسمي قياساً وهو احص من الحجج . فليس اذا الحجج والقياس الا التصريح بالانتقال الفكري كما ان القضية هي التصريح بالحكم وستكلم في الفصل التالي على طبيعة القياس وعلى المبادي المستند عليها وغير ذلك مما يتعلق بما ذكره .

الفصل الاول

* في طبيعة الانتقال العكري والقياس وفي مبادئها الاصلية *

يؤخذ مما تقدم من اصل الانتقال العكري ان مادته ثلاثة تصورات وثلاثة احكام تتركب منها . اما مادة القياس فتلاثة حدود تتضمن ثلاثة تصورات . وثلاث قضايا تتضمن ثلاثة احكام . ورغبة في الايضاح ومعرفة القاب كل جزء من اجزاء القياس نضع مثلاً اذا بحث العقل في هل ان الله يجب ان يجب . وفرض انه لا يدرك بلا واسطة علاقة التصورين ياتي بتصور ثالث كالخير السامي مقابلاً بينه وبين التصورين الاولين وبذلك يحكم حكيمان وهما ان الخير السامي يجب ان يجب والله خير سام . ومن هنا ينتج حكماً ثالثاً وهو فالله اذا يجب ان يجب . فلزم يصدق على الله انه خير سام او على الخير السامي انه يجب ان يجب لكان يجب ان يوتي بالحكم الثاني اي القضية الثانية منفيًا . وبايضاحنا في الحكم الثالث اي القضية الثالثة عدم الاتفاق يحصل القياس السالب .

فالتصوران والمحددان اللذان في المثال المار وهما : الله : ويجب ان يجب : هما اصل المسئلة ويدعيان طرفين الموضوع الذي هو الله طرفاً اصغرو والمجهول وهو يجب ان يجب طرفاً اكبر اما الخير السامي فيدعي صورة وسطى احياناً اوسط . والحكمان الاولان او القضيتان تسميان سابق الانتقال العكري او مقدمتي القياس . واولاهما وهي

المشتملة على الطرف الأكبر والحد الأوسط تسمى كبرى والثانية
صغرى . اما القضية الثالثة الناتجة من المقدمتين فتسمى تالياً او نتيجة
والعلاقة بين السابق والتالي او بين المقدمتين والنتيجة وهي التي تؤخذ
باتفاق الطرفين او باختلافها تدعى صورة القياس او ملروماً وهو
يختلف كثيراً عن النتيجة . لان النتيجة هي ثالث احكام القياس . اما
الملروم فكانم بمحصل النتيجة من المقدمتين ضرورة . وبسبب علاقة وهو
امرٌ عقليٌ يعقله الذهن بسهولة تُغني عن التصريح به . الا انه يمكن
التصريح به بالاتيان بتتبعيتين متقابلتين اي مستقيمة وغير مستقيمة كقولك
بطرس مجتهد فاذا يجب ان يمدح : والكسل مضر فاذا هو فضيلة وما
رايت من ايضاح القياس صريحٌ بان كل حدٍ مذكورٌ في نظامٍ مرتين
لكن هذا الفرق وهو ان الحد الاوسط يوتي به مرتين في المقدمتين
ترتيباً لمقابلتين اما الطرفان فيوتي بهما مرة في المقدمتين ومرة في النتيجة .
عدا ١٦ ان العقل يلاحظ ابدأ في ترتيب القياسات الموجبة مبدا
الاتحاد وهو كل اثنين اتحدا مع ثالث يتحدان فيما بينهما . ففي قولك
مثلاً كل مركب قابل التجزي والمادة مركبة فاذا المادة قابلة التجزي
تنسب قابلية التجزي الى المادة في النتيجة لاتحاد الطرفين وهما المادة
وقابلية التجزي مع الحد الاوسط وهو المركب . اما في القياسات
السالبة فيلاحظ مبداً التباين وهو كل اثنين خالف احدهما ثالثاً
اتفق معه الاخر فيتلان فيما بينهما . فاذا قلت النفس تفكر والمادة
لا تفكر فاذا ليست النفس مادةً يحصل في النتيجة اخلاف النفس

والمادة لان الافتكار يوافق النفس ويخالف المادة التي هي طرف ثانٍ .

وهذان المبدأان يرجعان الى مبدأ التناقض وهو ان الشيء لا يمكنه ان يكون وان لا يكون معاً . لانه اذا اتفق الطرفان مع الحد الاوسط في المقدمتين ولم تات النتيجة بموافقة كلٍ منهما الاخر يكون الطرفان متفقين وغير متفقين معاً وهو باطل . وكذا يقال عن مبدأ التباين وعليه يمكن ان يقال ان مبدأ الانتقال العكري والقياس الاصلي المتوقف عليه علاقتها هو مبدأ التناقض عينه ولذلك لا يمكن ان تكون النتيجة الحاصلة بمقتضى القواعد كاذبة كما لا يمكن ان يكون المبدأ المذكور كاذباً .

واعلم ان النتيجة تشتمل دائماً على علاقة الاتحاد او التباين التي تظهر في المقدمتين ومن ثم لا يلزم اتفاق الطرفين او اختلافهما في كل شي دائماً بل في ما يتفقان او يختلفان فيه مع الحد الاوسط فقط .

عد ١٧ ويتعلق بالانطباق على هذه المبادئ علاقة التالي بالتابع كما مر . واذا كانت هذه العلاقة فالقياس صادقٌ صورياً والا فكاذب صورياً . اما صدقه المادي فيومخذه من الاحكام والقضايا المعبرة في ذاتها ولذلك اذا كذب حكم او قضية كان القياس خالياً من الصدق المادي

والقضية الكاذبة تنكر في الجدل والمرتاب بها تميز والصادقة يسلم بها . اما الملزوم فلا يمكن ان يميز لانه ليس بقضية فلا يمكن ان يتوقف

فيه بخلاف النتيجة . وصدق الحكم او القضية او كذبتها يعرف من
طبيعة الشيء ومن يابيع الحق المختلعة . وصدق القياس يعرف من
القواعد الموضوعة فضلاً عما اسلفناه

الفصل الثاني

* في القواعد الواجبة معرفتها لصدق القياس الصوري *

عد ١٨ قد وضع المحدثون من بعد ارنالدوس قاعدة وحيدة وهي
انه كلما تضمنت احدى المقدمتين النتيجة واوضحت الاخرى ذلك
التضمن كانت نتيجة القياس صحيحة . لانه لا يكون حيثث في النتيجة
ما ليس في المقدمتين وهذا امر محقق لا ريب فيه كما يظهر بالتمثيل .
الا انه بني ان يقال كيف يعرف ان النتيجة متضمنة في المقدمتين .
على ان هذه القاعدة يصعب على الاقل الجري عليها في مظان كثيرة
وتقتضي كثير ممارسة لعمل القياسات . وكذا قل عن القاعدة
الاخرى وهي تحويل القياس الى قضية تعليلية . فالاحسن عندي
التمسك بالقواعد المشهورة المظومة في هذه الايات تسهيلاً لحفظها
وهي منها ما يلاحظ حدود القياس وهو اربع ومنها ما يلاحظ
القضايا وهو الباقي

باللفظ والمعنى الحدود ثلاثة وزن النتيجة طبق سابقتين
واذكر وسيطاً واحداً معنى ولا تأتي المقدمتان جرثيين
وكذاك لا تحوى الوسيط نتيجة وتابع بها اوهى المقدمتين

وامنع لسالبين حق نتيجة والسلب لا ينتج بموجبتين
 عد ١٩ فالقاعدة الاولى تقتضي كون القياس مشتملاً على ثلاثة
 حدود فقط لفظاً وتقديراً لان طبيعة القياس تقتضي ذكر كل حد
 مرتين فلو كانت الحدود اربعة لفظاً لامتنع ذكرها مرتين او تقديراً
 لكان الحد المتضمن معنيين بمنزلة حدين ظاهرين ولم تكن المقابلة
 مع شيء بعينه ولا تحت ملاحظة واحدة.

والقاعدة الثانية والثالثة والرابعة تنفي عن القياس ذلك الحدود
 الذي نفته الاولى وهو الحدود الاربعة . فاذا قيل مثلاً : الصبر
 فضيلة والتقى ليس بصبر فاذا ليس التقى فضيلة : كانت لفظة
 الفضيلة كلية في النتيجة على ما تقتضيه طبيعة القضية السالبة
 وجزئية في الكبرى على ما تقتضيه القضية الموجبة (راجع عد ٩) فاذا
 هي مختلفة المعنى وعليه فالحدود اربعة والنتيجة حاوية اكثر مما
 حوت المقدمتان وهنا تمنعه القاعدة الثانية . وكذا ان قلت مثلاً
 الحشمة ممدوحة والعلم ممدوح فالعلم اذا هو الحشمة كان الحد
 الاوسط مذكوراً في المقدمتين مرتين جزئياً لما مر قريباً من اقتضاء
 طبيعة القضايا الموجبة وهو ضد القاعدة الثالثة فان للحد المذكور
 مرتين جزئياً معنيين وبذلك نصير الحدود اربعة . ويستثنى من
 ذلك ما اذا كان الحد الاوسط مفرداً اذ لا يمكن ان يكون له
 حينئذ معنيان الا لعارض الاشتراك . ولذلك فكل قياس حد
 الاوسط مفرد تكون نتيجته مستقيمة لان الحد الاوسط المفرد

كالكلي .

والقاعدة الرابعة تؤذن بامتناع كون المقدمتين جريئتين . فلا
يصح ان يقال بعض الناس باطق وبعض الناس ليس بجيوان
فاذا بعض الناس ليس بجيوان : لان الحد الاوسط في هذا القياس
وما اشبهه من القياسات الموجبة يذكر جزئياً مرتين سواء كان
موضوعاً ام محمولاً . او اذا كانت احدى المقدمتين سالبة راد احد
الطرفين اتساعاً في النتيجة التي يجب ان تكون سالبة . فيكون اذا
لكل منها معنيان وبذلك تصير الحدود اربعة . واذا ظهرت
علاقة الطرفين في المقدمتين فلا بد من التصريح بها في النتيجة
كما مر في عدة ١٥ فاذا لا يوتى في النتيجة بالحد الاوسط بل بالطرفين
فقط وهذا ما تؤذن به القاعدة الخامسة

واعلم ان القضية الجريئة تسمى بالمقابلة الى الكلية اضعف وادنى وكذا
السالبة بالمقابلة الى الموجبة . فالقاعدة السادسة تقتضي انه اذا كانت
احدى المقدمتين جريئة او سالبة كانت النتيجة كذلك اما الاول فائلا
يلزم من الخلاف زيادة النتيجة على المقدمتين . واما الثاني فلاه اذا كانت
احدى المقدمتين سالبة كان احد الطرفين مخالفاً للحد الاوسط فيلزم
من ذلك مخالفة كل منها الاخر

والجري على مبدأ التباين في القياس يكون بموافقة احد الطرفين
الحد الاوسط وحوماً ومباينة الاخر له . فلو كانت المقدمتان سالبتين
لامتنع ذلك ولم يمكن ان ينتج شيء منها حسب القاعدة السابعة فلو

قيل : الحجر لا يفكر والذهب لا يفكر لامتنع ان ينتج شيء الا اذا كان
سلب المقدمتين بحسب الظاهر فقط . وبالعكس ذلك اي عملاً ببدأ
الاتحاد في القياس الموحد لا يصح ان تنتج نتيجة سالبة من مقدمتين
موجبتين وهذا ما تشير اليه القاعدة الثامنة

عد ٢٠ ان للفلاسفة الاقدمين في اشكال القياسات وضروبها
كلاماً سهياً يعين كثيراً على اعمال العقل . الا انه فراراً من الوقوف
هنا يكفي ان نوضحها باختصار وذلك لاجل من العائدة . فاشكال
القياسات اربعة كانواع وضع الحد الاوسط مع الطرفين في المقدمتين
لانه يكون اما موضوعاً او محمولاً فيها واما محمولاً في احدها وموضوعاً
في الاخرى وبالعكس . اما ضروب القياسات فاربعة وستون
تنشأ عن اختلاف تركيب القضايا نظراً الى الكمية والكيفية وبما
ان الضروب التي لا تعيظ فيها القواعد المارة لا تصح نتيجتها كما اذا
انتجت نتيجة سالبة من المقدمتين الموجبتين او شيئاً ما من المقدمتين
الجزئيتين او السالبتين وبحو ذلك . فالضروب الصحيحة النتيجة عشرة
فقط اربعة منها موجبة وستة سالبة . ثم بما ان نتيجة القياس صحيحة
واضحة في الشكل الاول فقط اي حيث يكون الحد الاوسط
موضوعاً في الكبرى ومحمولاً في الصغرى وكانت الضروب المنتجة نتائج
مستقيمة مبهمة في الشكل الثاني والثالث ترجع هذه الى الشكل الاول
بعكس القضايا ونقلها . اما الشكل الرابع الذي انما هو عكس الاول
فلا يعتبر لانه لا ينتج الا بصعوبة . واذا استطعت فانظر المباحث

الفلسفة لما وري وكتاب فورتوناتوس البريكساوي

الفصل الثالث

* في بعض قياسات مركبة وغير كاملة *

عد ٢١ ان كلامنا الى الان كان في القياس الكامل والبسيط وهو ما كانت قضاياه بسيطة . الا ان لنا قياسات غير كاملة ومركبة من قضايا مؤلفة ولا يحلو قليل الكلام عليها من العائدة . اذا كانت احدي المقدمتين واصحة تحذف احضاراً وتؤخذ النتيجة من الثانية المظهرة فقط وهذا القياس يسمى اضمارياً . فاذا قلت مثلاً النفس تفكر فاذا هي روح كان القياس اضمارياً . وحيثما تعسرت معرفة العلاقة بين السابق والتالي وجب الاتيان بالمقدمة المحذوفة ومن ثم ان كان غلط يظهر حسب نص القواعد المارة . ثم اذا ارتبطت قياسات كثيرة غير كاملة ببعضها بنوع ان محمول القضية الاولى يتحول موضوعاً للثانية ومحمول الثانية موضوعاً للثالثة وهكذا حتى تتركب النتيجة من موضوع الاولى ومحمول الاخيرة سمي القياس درجاً مثال ذلك . النفس تفكر وما يفكر هو بسيط وما هو بسيط ليس له اجراء فاذا ليس للنفس اجزاء . وقياس الدرج يمكن ان يحل الى قياسات متعددة كتعدد القضايا الا الاولى . وهو لا يستعمل في الجدال لانه غرار الا انه ينتج نتائج مستقيمة اذا احترز فيه من اشتراك الحدود .

ان بعض القياسات تدعى مركبة من تركيب القضايا المركبة مادة
القياس واقسامها كاقسام القضايا المركبة . غير ان الشرطية منها
والفصلية حرة باعتبار خاص .

فالقياس الشرطي هو ما افهمت كبراه شيئاً بشرط كقولك اذا كانت
الشمس مضيئة فالنهار موجود والحال ان الشمس مضيئة فالنهار اذا
موجود . واذا وجدت العلاقة بين الشرط والمشروط وهو ما يفهم
بشرط يصدق القياس صورياً اولاً اذا ثبت المشروط في النتيجة
لثبوت الشرط في الصغرى وثانياً اذا انكر الشرط في النتيجة لانكار
المشروط في الصغرى . الا ان هذين الشرطين لا يتعاكسان الا اذا
كان الشرط علة المشروط الوحيدة والكافية كما يظهر عند التمثيل .

ثم القياس الذي تحكم كبراه بشيء على الموضوع بالتفصيل يسمى
فصلياً كقولك انت اما نائم واما ساهر والحال انك ساهر فاذا
لست نائماً . وتكون نتيجته صحيحة اولاً اذا كانت اطرافه متقابلة
اي ينفي احدهما الاخر بالتبادل وكان التفصيل متساوياً اي مشتملاً
على الاطراف كلها ثانياً اذا نفي طرف في النتيجة لثبوت الاخر
في الصغرى وبالعكس . لان القضية الفصلية تفهم ان محمولاً واحداً
فقط يوافق الموضوع فاذا ان كانت الاطراف غير متقابلة اي لا
يجمع بينها او غير مذكورة كلها في التفصيل امكن اما ان لا يوافق
الموضوع شي من المحمولات او ان توافقه كلها والقضية كاذبة . ثم اذا
كانت القضية صادقة فان نفي احد الاطراف عن الموضوع في

الصغرى وجب ان يثبت الاخر في النتيجة لاحالة وبالعكس . واعلم انه اذا كانت اطراف التفصيل ثلاثة او اربعة فان اثبت واحدا منها في الصغرى نفى الباقي في النتيجة بالعطف او سلب واحد في الصغرى اثبت الباقي في النتيجة بالتفصيل على ما تقتضي طبيعة التفصيل
 عد ٢٢ ومما يلحق بالقياس ذلك البرهان المستعمل كثيرا وهو ما كانت اطراف التفصيل فيه منتظمة بنوع ان الخصم ايا سلم به منها يبقى في النتيجة ما يضاده ويسى قياسا ذا حدين لاشتماله غالبا على تفصيلين فقط . والمسبح قد اتى به ضد ضار به المنافق بقوله في يوحنا ف ١٨ عد ٢٢ ان كنت تكلمت بسوء فاشهد على بالسوء وان بخير فلماذا تضربني : ولما لا يستطيع الخصم ان يضعف البرهان بحجب ان تكون اطراف التفصيل متساوية وان لا يكون التفصيل مشتركا اي لا يمكن ان يرد الى فائله

الفصل الرابع

* في سفطات مختلفة *

عد ٢٤ السفطة برهان فاسد ظاهرا او خفية (سواء كان الفساد في صورة البرهان ام في مادته) وانواعها يمكن ان تعرف مما مر من قواعد القياسات وانشرح هنا بعضها .

ان سفطتي المعنى المجنوع والمفترق متضادتان لان طريقة الاولى ان ينسب مجهول الى موضوع مجرد عن صفة لا يوافقه ذلك المجهول الاحتمالي بها . والثانية بالعكس فاذا قلت الانسان الاعى لا يستطيع

ان يبصر . كان ذلك قضية صادقة بالمعنى المجتمع فقط . اما قولك
الانسان الاعى يستطيع ان يبصر قضية صادقة بالمعنى المفترق
فقط . ويمكن ان يلحق بذلك غلط العرض وغلط الاشتغال من
المقول بالنظر الى شيء ما الى القول بالبساطة لان فيها ما يشبه
السفطات المذكورة

اما غلط المعنى التوزيعي فطريقته ان يسبب في النتيجة الى كل من
الافراد بمفرده ما نسب في المقدمتين الى مجموعها . وبعكس ذلك
غلط المعنى الجمعي . واعلم ان ما لا يتعلق بالجمعية او الفردية بل
بالماهية والطبيعة تصح فيه النتيجة من المعنى التوزيعي الى الجمعي وبالعكس
لان الماهية والطبيعة لا تتعلقان بالجمعية . ومن هنا يظهر ما معنى
ذلك المبدأ . لاتصح النتيجة من المعنى التوزيعي الى المعنى الجمعي او
من الاجراء الى الكل

وغلط الدور الفاسد فطريقته ان يكون شيان ملتبسين يثبت كل
منهما بالآخر كما اذا اردت ان تثبت وجود الله بوجود التصورات
المحسية الموضوعي ووجود هذه بوجود الله . الا انك اذا اثبتت كلاً منهما
بالآخر امام مختلفين في ذلك رأياً فلا دور فاسد

اما طلب المبدأ فطريقة ان يوتى بما هو تحت البحث ولو بالفاظ
مختلفة لاثبات شيء او لدفع مشكل . وهذا فاسد وكثير الوقوع .
طريقة الافتراض الكاذب فهي ان يقول المعارض او المحامي ما
ليس بصحيح الاعلى فرض شيء آخر كاذب او ككاذب في اعتبار الخصم

عد ٢٥ وللمسئلة اقسام اخر كحفاء الجزئية . واشترك الالفاظ .
وغلط الجس او النوع والخروج عن موضوع المسئلة والمحاولة في
البرهان . اما الثلاثة الاولى فتعرف بسهولة من قواعد القياس المارة
قريباً . والجزئية الحمية تلاحظ صدور القياس وقضاياها سواء لانه
اذا كان احد الحدود او القضايا كلياً بالنوع فقط فتمى وجب ان
يكون بالحقيقة كذلك فيكون احد الطرفين او الحد الاوسط قد أخذ
بمعنيين ويحصل الاشتراك اللفظي وتكون الحدود اربعة . ويقع ذلك
كلما فهم واحد الحدود الجس في احدى قضايا القياس والنوع في
اخرى . ثم ان من يعكس اثباتاً او براهين على شيء لا يتعلق بالمسئلة
قطعاً او يتعلق بها قليلاً جداً يخرج عن موضوع المسئلة ومن ياتي
بالالفاظ وشدة الصخب فقط عوض البراهين والتمح فهو محاول في
البراهين .

الجزء الرابع

* في استعمال الاستدلال *

عد ٢٦ ان انواع الاستدلال السالفة واسطة لازدياد معارفنا
لاستدلالنا بها على الاشياء المجهولة من الاشياء المعروفة ولذلك اذا
احتاجت المقدمات الى اثبات آخر ياتي باستدلالات كثيرة معاً الى ان
يظهر ما كان مخبئاً وبذلك تثبرهن الاشياء . فالبرهان اذا اناج قضية
من قضايا اوضح واسبق بحسب الرسوم . فنقولنا بحسب الرسوم اي ان

يكون الاتجاج مستقيماً في الصورة والمادة لان الحق لا يتخ من الكذب
 الا بالعرض . وقولنا من قضايا اسبق واوضح لان ما كان واسطة
 لمعرفة غيره يجب ان يعرف قبل وان تكون له قوة على ان يعرفنا
 غيره . ويقسم البرهان باعتبار النوع الذي يبرهن به شيئاً الى مستقيم
 وغير مستقيم او محالي فيكون غير مستقيم حيثما تظهر حقيقة الشيء من
 كذب نقيضه لان المتناقضات لا يمكن ان تكون صادقة او كاذبة
 معاً . ومستقيماً حيثما يتخ المقصود بسبب العلاقة الباطنة بين الاشياء
 المعروفة والمجهولة . فاذا انتجت وجود العلة بسبب العلاقة الباطنة
 بين العلة والمعلول كما اذا انتجت من الموحود المحدث ووحود موجود
 واجب الوجود سمي البرهان مستقيماً من المتأخر لان المعلول متأخر
 عن علته . اما اذا انتجت من العلة الى المعلول كما اذا انتجت من حكمة
 الله نظام هذا العالم سمي البرهان مستقيماً من المتقدم . وهذا نظراً الى
 ذات البرهان اما نظراً الى المعرفة فهو دائماً من المتقدم . وآية الفرق
 بين البرهان المستقيم وغير المستقيم ان المستقيم يقنع العقل ويعلم لانه
 يبين سبب كون الشيء على هذه الصفة لا على غيرها . اما غير المستقيم
 فيقنع العقل من غير ان يعلم لاسا اذا عرفنا به ان الشيء يجب ان
 يكون هكذا لانهم ايضا سبب كونه كذلك

عد ٢٧ ولا ينبغي خلط تصور البرهان من المتقدم ومن المتأخر
 بالمبادي المركبة مادة البرهان والتي بعضها من المتقدم وبعضها من
 المتأخر . فالمبادي التي هي من المتقدم تاخذ كليتها وضرورتها وصدقها

من مجرد علاقة التصورات وهي مؤكدة مطلقاً مثالها الكل أكبر من
جزئه : وكل اثنين اتفقا مع ثالث قد اتفقا بينها وقس على ذلك . فان
كان البرهان مركباً من هذه المبادي وامثالها كان ما يتبع منه باستقامة
مؤكدًا مطلقاً لا صورياً فقط بل مادياً ايضاً لان النتيجة تاحد طبيعة
المبادي الباتحة عنها هي . اما المبادي من المتأخر كقولك كل حسي
يهوى الى اسفل : والكواكب ثم دوراتها نظام ثابت وغير ذلك
فتأخذ صدقها وكينيتها وضرورتها من ثبات الشرائع الطبيعية او من
الاخبار والاستقراء على ان الاستقراء الكامل لا يمكن الحصول
عليه . فاداً لا تعدو هذه المبادي بذاتها غالباً التاكيد او الاحتمال
الطبيعيين ومن ثم اذا لاحظت ما يتبع منها مادة لا يمكن ان يعتبر
مؤكدًا مطلقاً ولو كانت النتيجة شرعية صورة . وعليه يجب رفض
كثير من براهين الفلاسفة التي يخالون اهم ادركوا بها الحقيقة الخارجة
مع اهم لم يدركوا الا الحقيقة الصورية . اما ما يستندون عليه من
المبادي فلا يتخطأ الاحتمال افاده بوفبار

الفصل الخامس

* في النظام العلمي *

عد ٢٨ ان ترتيب افعال العقل الثلاثة لادراك الحقيقة المجهولة او
لايضاح الحقيقة المعروفة يسمي نظاماً علمياً وضرورة العلوم اليه كثيرة
جداً . لاسا بسبب ضعف عقلا لا يمكن ان نعرف علاقة معارفنا

او نريدها او نوضحها لغيرها من دون سقٍ مظم ولو كنا نعرف
قواعد الحكم والقياس باستقامة . ولا استعمال واستقراء الكتب النفيسة
اخرى لتعليم هذا العلم او الصناعة من الرسوم النظرية ولهذا يكفي
ان نعرف قليلاً من اشياء النظرية

ويقسم النظام المذكور الى انحطاطي او تحليلي والى ارتقائي
او تركيبي . فالاول يكون بالانتقال من المفرد او الجبرتي الى الكلي
ومن الكل الى الاجزاء ومن المركب الى البسيط . والثاني بالعكس
كما ينظر في التصورات ثم ينتقل منها الى النظر في الاحكام ثم الى
النظر في القياسات وخواصها وكالمهندس الذي ينتقل من ملاحظة
النقطة الى الخط ومنه الى السطح ومن السطح الى الجرم . ولو عكس
النظام في هذين المتالين لكان انحطاطياً ثم ان النظام الانحطاطي
يسمى نظام الابداع والارتقائي يسمى نظام التعليم اي كانه يجيء بهذا
للتعليم وبذلك لايجاد الحقيقة . وشرائعها الخاصة تؤخذ من طبيعة
المسئلة المبحوث فيها . اما الشرائع العامة فهي هذه .

عد ٢٩ اولا يجب ان تعين المسئلة بمجرد تفسير ما يبحث فيه او بمجر
الاسم لا المحصر الذي يصعب الاتيان به . اذ لا يمكن ولا يجب ان
يكون بطبيعة الشيء او خواصه التي لم تعرف بعد معرفة كاملة .

ثانياً ان تقسم المسائل المبحوث فيها الى اقسام تكفي لحلها باجلى بيان .
ثالثاً ان يبتدأ بالاشياء الموكدة والاجلى والاسهل حتى يمكن الارتقاء
او الانحطاط بمثل درجات الى الاشياء الخفية والمشكلة

رابعاً ان لا يترك ما يمكن ان يؤدّي علم حله في سياق البحث الى التشوش والابهام.

خامساً ان يجتزى من اشتراك الحدود وان تؤخذ بمعناها الخاص واذا اوهم ذلك ينبه على حروجه

عد ٢٠ اما ما يلاحظ نظام المجادلات التي تجري بين العلماء او في المدارس ووجوب المحافظة عليه باجتهاد من الهامي والمعارض فالاحسن ان يعلمه المعلم بالعمل بما انه يلاحظ الاستعمال . وعلى المعلم ان يطلب من المعارض اولاً ان يعترض على المسئلة باستقامة مورداً ضدها غالباً قضية مناقضة لها . ثانياً ان ياتي ببراهين جلية ومختصرة ومطابقة الاصول المنطقية . ثالثاً ان يجتهد في ان يرجع الى ما اُكّر من قضية او حرة تميز وان يزيد الاشكال وبطيلة في الحد الاوسط ما دام عند حجة قوية . رابعاً ان يكتسب سهولة ايجاد الحجج والحد الاوسط من تلك القرائن وهي من وما وابن وبابي واسطة ولماذا وكيف ومتي . ومن الهامي اولاً ان يكرر البرهان المصدّر بحروفه بقدر الامكان وفي اثناء ذلك يسلم بكل من القضايا او يكر او يميز على ما يقتضيه المقام . ثانياً ان يفسر باختصار تمبيره ان كان مبهاً او طلب المعارض ذلك . ثالثاً ان لا يدع المعارض يترك صورة القياس ويخرج عن مقام المسئلة واذا عرض ذلك فلينبهه بلطف ورقة .



القسم الثاني

هذا القسم يبين اذا كان ما ملكت في القسم الاول مهم حسناً او لا
لأننا رعية في الوقوف على الحقيقة بحسب أن نضع في اثناء كشفنا عن
بما يبع الحق قياسات شرعية وبطريق مرات المحصوم ومعالظهم . ومراعاة
للطام لأننا من ان نذكر قبل الشروع في ذلك بعض اشياء أولية *

الجزء الاول

* في الحق *

* الفصل الاول *

* في بعض اشياء أولية *

عد ٢١ الحق من الشواغل التي تمتع تعريفها قياساً غيراً
نعرف ما هو الحق عند ما سطر الى انفسنا وافعالنا اخرى ما نعرفه
شبابه لفظاً . الا انه لا يطلاق على كل موجود كيفاً كان اي بدائه او
غيره وصفاً او ملباً او ايجائاً طبعياً او ادبياً اهلاً لان يعرف او
معروفاً الى غير ذلك يمكن ان يجد ما به كل كائن بحسب ما هو
عليه . وهو مزادف للموجود بمجامعها كليهما من الشواغل (انظر
الجزء ب ١ عد ٢) والفرق بينها اعشار عظمي وهو ان يريد العقل
على الموجود اهلية الهم اي يعتبره أنه أهل لان يعرف ايضاً ما يوع

كان وهذا هو المراد من قولنا بحسب ما هو عليه وهذا التصور العام
للحق يبتلى على انواعه المتعددة لان لكل موجودٍ بالعلل او بالقوة
يقطع الباطن عن معرفتنا صفاتٍ تجعله شيئاً في ذاته مصاداً للعدم
وموضوعاً للمعرفة باعتبار ما فالحق الباطني اذا هو كل كائن باعتبار
انه اهل لان يكون موضوع المعرفة اما الطبيعي فهو كل كائن
باعتباره كائن بالعلل اما الحق المطلق فيه نظر الى السس
المدركة والغائبة ويحد بأنه كل كائن باعتبار معرفته معروف وهذا
التعريف وان لم يثبت فيه بذكر موضوع منير عن العمل حلاً لما
يقصيه التعريف المشهور من وجوب ذكره فانه مع ذلك صحيح
لان طبيعة الحقيقة تقتضي ان يكون تصور اضافة او وجود ما كما هو
اما اذا تصور ما ليس موجوداً كأنه موجود او بالعكس فليس ثم
حقيقة مطلقة بل كذب مطفي ومن هنا تعرف ما هو الكذب المطفي
والحقيقة الادبية تكون حينها بصرح لفظاً بما بصورة العمل كما هو
متصوره . ولذلك قد تعرف ماها البصرح بالوجود باعتبار أنه
متصور او انه بطن متصوراً . لان المعتد في ذلك مطابقة الكلام لحكم
العمل او بصورة . وانما سميت هذه الحقيقة ادبية لان شرائع الادب
تقتضي على كل ما يأتي بالباطن مطابقة لتصوراته لئلا يكذب على
السامع ومن هنا تعرف ما هو الكذب *

عد ٢٢ وما قيل عن الحق وانواعه المختلفة حاصص الحق في ذاته
او بالبطراليا . وادامهم تعريبه هكذا كما اقتره ماري تو ما امكن تحرده

عن المعاملة الى عملها لان ما هو عارض لا يؤثر في التعريف وعلى
 هذا التحقيق يصح ان يقال مطلقاً ان ما هو اهل لان بهم ليس هو
 كذلك لانه بهم . اما اذا اُخذ الحق بحسب نوع ميل العقل الى الحق
 وحالاً لميل الشهوة الى الخير (وهو ما تشعه الارادة كشيء خارج
 عنها) اي اذا كان موضوع المعرفة وهو الحق في العقل ساء على ان
 المعرفة هي حسب ما قد عُرف في العارفين فيمكن ان يقال ان الحق هو
 مطابقة الشيء للعقل لكن ذلك بالمعاملة الى العقل الالهي الذي ما
 فهمه الا وحوده ولذلك يصيب ما رتوما الى ما مرّعة قوله ان الاشياء
 الطبيعية تسمى حقيقية من حيث لها شبه التصورات التي هي في عقل
 الله . لانه يقال حرج حقيقي لاشتماله على طبيعة الحرج الخاصة المطابقة
 لسابق تصور العمل الالهي . وهكذا الحق هو اولاً في العمل وثانياً في
 الاشياء بمقابلتها الى العمل الالهي الذي هو اصلها ومبدأها * ومن هنا
 يسهل تفسير تعاريف الاءاء القديسين للحق كعريف القديس
 اعومسطيوس وهو ان الحق ما يطهر به ما هو كائن * وهو اسمى شبه
 للمدا وكعريف القديس ايلاريوس وهو انه الوجود المبين والمفسر
 وكعريف القديس اسلموس وهو انه الاسعامة الممكن تصورها في
 العمل وحده . والمستقيم هو ما يطابق مداه وستعرف ذلك قريباً *
 عد ٢٢ ولقد كان يجب ان تكلم شيئاً على مطابقة الحق للتصورات
 والاحكام والقياسات الا اما قد تكلمنا على الاحكام في عد ٨ وعلى
 القياسات في عد ١٧ . اما التصورات فيمكن ان نقول انها اذا اعتبرت

عقلا هي حقيقة دائما لاني اذا تغيرت عن فعل الصور ام لم تغير
 ليست بذلك الاغثار الاكبيات وهيئات معينة في انفسا فاذا
 هي ما هي وناغثار معرفتها هي هذه المعارف لاغيرها ولذلك فكل
 تصور اذا اغثار عقلا وفلسفيا ومطبعيا هو حقيقي او صادق ومن ثم
 فالقول بعدم مطابقة الحق للصور باطل * الا ان من التصورات
 ما اذا اغثار موضوعيا يمكن ان يكون كاديا وهذا خاص ببعض
 تصورات حسية ومخبرعة مولدة اي مركبة من صفات كثيرة فاذا
 تصور العمل مثلا الحواس الرومي دها لشدة مشابهته له في الطريق
 مصيبا اليه سائر خواص الذهب كان الصور محالفا لموضوعه الخارج
 فالقول اذا بان التصورات مطلقا لا يمكن ان تكون كادية باطل *
 غير ان ذلك الكذب لا يمكن وقوعه في التصورات السبطة الي
 ليس لها موضوع خارج او هي موضوع لدانيها كالردد مثلا من حيث
 انه يكشف للنفس داته مداته لاما يرددنا يعرف ايضا اما ترددا
 بدون ان ترددي ذلك ثانيا اما اذا حلت طبيعة الصدق
 والكذب في الايجاب والسلب وذلك يكون في التصريح بالاحكام
 لا يطلق على التصورات حيث انها صادقة او كادية لاني اذا
 اغثار في دانيها لا تثبت شيئا ولا تنفي شيئا سواء كان لها موضوع
 خارج ام لا طاعت موضوعها ام لا . فهذا الاغثار اذا لا يقال انها
 صادقة او كادية *

الفصل الثاني

* في العمل بالطريق الحق *

عد ٢٤ ما من مكر ان كل شيء حق في داه الا ان الخلاف قد كان حتى بين الفلاسفة ايضاً في هل يمكن العقل ان يدرك الحق اولا فالاعتماديون كانوا يرفعون اهم بحكمون على كل شيء بحق وصواب . والشطيفيون الكاملون (ان تست وجودهم ذات حين) كانوا يرفعون انه يجب الرب في كل شيء والشطيفيون غير المذهبيات وكثير من الاكاديميين ملأوا بوجودهم ومناظر افعالات النفس الناطقة الا اهم حرموا بوجود الرب في كل ما عدا ذلك اما الشطيفيون المذهبون فقد ذهبوا الى انه لا ريب في ان الانسان يعرف اشياء كثيرة ويجهل اشياء كثيرة وكثيراً ما يرتاب ناشياء كثيرة ونحن نشعر في هذا المذهب المدوح وقد اطراه لا كاسيوس فقال منهم من ذهب الى امكان معرفة كل شيء وهؤلاء لم يصيبوا ومنهم من ذهب الى عدم معرفة كل شيء ولا هؤلاء اصابوا اما اولئك فلاحهم اعطوا الانسان كثيراً واما هؤلاء فلاحهم اعطوه قليلاً وكلاهما قد اخطأ في ذلك . فابن الاصابة اذا لما في ان لا تحال اليك تعرف كل شيء لان هذا حاص بالله او تجهل كل شيء لان هذا حاص بالهائم . فاداً رأيت شطيفياً كاملاً قد عان تحادله لان الحدال لا بد من تفرعه عن مبداء

مؤكده ومسلم من كلا الطرفين . على ان مثل هذا الشطبي لا يسلم
 مثل هذا المبدأ بل يرتاب ايضاً في وجوده ومحاطبه اياك . اما
 الشطبي غير المذهب فانك تسطر عليه سهولة ميسرة لئلا من
 الاشياء . فضلاً عما يعرف من الاحتمار الباطن ما يجب اعناره مؤكداً
 لا ريب كوجود غيره وإفئاده على الرهان وغير ذلك فان اى
 الاقرار بذلك فاحتم عليه ان لا يصدق حداً ولا فهمه ايضاً *
 عدد ٢٥ للعيل بالسطر الى الحق اربع احوال وهي الجهل والريب
 والراي والتحقيق فالاول يكون حيث لا يمكن العمل ان يثبت الشيء
 او يكره بصواب والثاني يكون اما وصعباً وذلك اذا كان لكل من
 طرفي الساقص جمع قوية . واما سلباً وذلك اذا كان لاحدهما جمع
 الا ان الاخر لا يخلو مع ذلك من اللبس وهذا يسم الى صوابي وغير
 صوابي باعتبار قوة الرايين وصعوبها . واداك كل من طرفي
 الساقص او لاحدهما فقط جمع قوية الا انها غير كافية لاقناع العمل
 اقناعاً تاماً وان استغنت توفيق دي العطاء عنها فللعيل ان
 يعتمد عليها ويحكم ولو بامر الارادة فقط ان الامر كذا او ليس كذا
 وحيداً يقال انه يحكم برجحان او يرتأي . فالراي اذا او الحكم الراجح
 بحد ما به اذعان العمل بشي * معروف لاعتماده على راين راضية الا
 انها غير كافية كل خطر العلط . ولهذا الرجحان مراتب بحسب قوة
 الرايين الباطنة او الظاهرة وصعوبها ولذلك فمة ما هو داخل وممة
 ما هو خارج *

عد ٢٦ فاداً تصور عملها بعد كل ملاحظة وبحث ان الامر كما
 لا بالخلاف لاعتماده على براهين تبين كل خطر العلط بهال حيث
 اما متأكدون فالأكيد اذاً يجد بانه ثبات التمسك بالموضوع
 المعروف من غير خوف صدّه وله اقسام باعتبار اختلاف العلل الي
 تحمل العمل على ان يقع شات. فمه نظري وهو ما كان صدّه مساقصاً
 في ماهيته ولا يمكن ان يكون بخلاف ما نعرف ولو بالقدرة الالهية
 وهذا يقسم الى مطلق وشرطي. ومه طبيعي وهو ما نعرف به ان ذلك
 التي لا يمكن ان يكون بخلاف ما عرفناه اذا سلمت شرائع الطبيعة كما
 اذا عرفنا ان الشمس ستطلع عنا ومه ادبي وهو ما يؤكد به شيئاً
 اعتماداً على الشرائع الادبية التي تعث الناس الى ان يطمعوا بالحق
 وهو يهرق كثيراً عن الرحمان المحض او عما يسمى بالساحة توكيداً
 ادبياً مما لا يعتمد الا على شرائع الدكاه الشرية نعم قد مير بعضهم
 للرحمان مراتب عالياً وعلى بواسطة كسور الاعداد من حيث الريادة
 والبصان الا ان ذلك لا يتوصل الى التوكيد الادبي المشرق كل
 الفرق عن الرحمان والذي لا يمكن ان يحصل من مجموع مراتب
 الرحمان او من افتراضه السابق كموضوع التحريد (اي كموضوع
 مجرد مه التوكيد الادبي) خلافاً لبعضهم واعلم ان كلام التوكيد
 الطبيعي والادبي قد يصير على وجه غير مستقيم توكيداً نظرياً*
 وهذا التمييز بين اقسام التوكيد خارجي فقط لان التوكيد مطلقاً
 اذا اعتبر صورياً هو شي واحد لان بي خطر العلط ذاتي له وذلك

فإنه متي لا يجرأ لانه اما يكون او لا يكون وما ان شئت عسك العقل
 تمنع طبعاً من اسما حطر الخطا فهي انصافاً في الحقائق الطبيعية غير
 منحرفة بدانها فلدلك ولو كان للجمعية النظرية حجة ادلة متلاً
 وللطبيعة ثلاثه وللادوية واحد وكلها تنبي حطر الخطا فادعان
 عملها الناطق لكل من هذه الحقائق مساوٍ وكذا رخصه لكل
 منها الا انه لا بد من السيه على ان الحقائق اذا كان دليل تاييدها
 طاهراً للفس بلا واسطة فيجذب العقل عمل شديد اليها الا انه
 لا يصدقها وانه اذا رادت ادلة التوكيد نافية على السواء حطر
 الخطا في الجمعية عيها والتوكيد يكون اكثر امتداداً وانما قلنا
 طبعاً وفي الحقائق الطبيعية لان الكلام لس على الصديق
 الفائق الطبيعة الخاص بمحائق الايمان والذي هو اعظم من كل
 تصديق مست عن التوكيد الطبيعي اي ناشيء عن ادلة طبيعية
 لحصوله سعة الله الميرة العقل والحركة القلب باطناً *

عد ٢٧ ثم التوكيد يسمى عقلياً باعتبار انه اعمال العقل وموضوعياً
 باعتبار الشيء ذاته او العضية الا انه قد يحدث ان العمل يقتنع
 باطناً اي في ذاته فقط دون وجود حقيقة موضوعية ولدلك قد
 يجمع بين التوكيد والخطا لكن لا باعتبار واحد ومن هنا تمنع
 ضرورة قاعدة تجري عليها احكاماً فحصل على التوكيد العقلي
 والموضوعي ومن حيث ان التوكيد والخطا متافيان فلا يطن احد
 ان مرادنا بالتوكيد الحقيقي ما يجمع بينه وبين الخطا لان التوكيد

لا يكون حقيقياً إلا إذا كان عملياً وموضوعياً معاً داخلياً وخارجياً
 لأن التوكيد بما أنه أفعال العمل أي كيفية للمعرفة بها يتمسك العقل
 بالشيء المعروف لا يكون في الحقيقة في الموضوع ومن ثم فوجه
 تسمية التوكيد موضوعياً إنما هو وحيث كون الموضوع في ذاته كما يعرفه
 العمل حتى يوصل إلى الحقيقة بواسطة التوكيد وكذا إذا اعتبر
 التوكيد عملاً فليس هو إلا أفعال العمل أو بالحري مجرد أفعال
 باطنية لأن الأمر كما ولدك يمكن وجوده عند توهم حقيقة الشيء
 فقط أي أنه يدل على توكيد متوهم فقط *

الجزء الثاني

* في سابع الحق وعلى الخصوص في القاعدة العامة لأحكامها *

عدد ٢٨ أ ب القاعدة أو الصابط الذي يحكم بموجبه على صدق
 أحكامها كافة أو كذبها ويرد توكيداً الطبيعي إليه كعكس أحير
 ويمعنا من أ ب تكرار بصواب ما يحصل بالوسائط الطبيعية من
 التأكيد لا بد من التمييز بين سابع الحق التي هي قواعد حثية
 يوحد منها سبل لأحكام مختلفة كاختلاف الأشياء وتوكيدها
 هو واحد كطما وهذه أربعة المحس الباطن والعمل والحواس
 الظاهرة والشهادة وسيأتي الكلام عليها أما الآن فسكلم على القاعدة
 العامة للحقيقة *

والقاعدة العامة للحقيقة هي الوضوح كما علم جمهور الفلاسفة ومفهومهم

ودفعاً للشكال سول ان الوصوح اذا اعبر في العمل لاني داته
 يعرف بانه صفة طبيعية في العمل تصطبها اذا اسوت شروطها الى
 الحكم كذا لا بالخلاف الا اذا اساء ان يصدق عقلاً وقد سماها
 الفلاسفة الاقدمون نور العمل وبهذا الاعبار تختلف عن الصراحة
 والتوكيد اللذين لسا الأمعولين حريتين لملك الصفة الطبيعية
 وعن النفس العاقلة وفاعليتها لا يمكن ان يقال ان تلك هي مدنا
 معارفنا الحسبي والفعال وهي بالحقيقة كذلك الا انها ليست محرراً
 لو كيدها وعدا ذلك فالصراحة تراقق بعض معارفنا فقط وهي
 بالاحري حد يصل اليه العمل في هذه المعارف ولا يوجد حقيقة في
 الاشياء او الفصايا ثم التوكيد للاشياء راساً عن الوسائط الطبيعية
 المختلفة باختلاف مواضع معارفنا لا نذكر من الميريسه وبين ما
 يبع من ان سكر بصواب تأكيداً ما طبعياً والصراحة في العمل قد
 تكون حقيقية وقد تكون محيطة وهذا لم يكن المحالون وتكون مختلفة
 ايضاً باختلاف الانام اما الصلورة الماتية من صفة عملها الطبيعية
 اما تكون موحودة اولاً ولا نذكر من كونها واحدة في الشر العقلاء
 والمناهيين سواء طبعاً لادراك الحقيقة الموكد الذي هو عملة حياة
 للنفس الناطقة ومن هنا يظهر صريحاً كيف ان النفس العاقلة (اي
 العمل معتبراً في النفس) ليست قاعدة لداتها باعتبار واحد على
 الاقل لان ما تقدم من صفة عملها الطبيعية متميز عن العمل نفسه
 عدد ٢٩ والوصوح واحد في داته كما هو صريح ما مر الا انه باحد

له العالمات مختلفة باختلاف فتح التوكيد الطبيعية والمحاسة الى بعضها
 فيسمى اولاً قريناً اي بلا واسطة حتما يلزم من دون برهان بل من مجرد
 ملاحظة الحدود نسبة المجهول الى الموضوع ايجازاً او سلباً كقولك
 الكل اكثر من حرته وانا انكر وما اشبهه ثانياً بعيداً اي بواسطة
 حتما يلزم من قوة برهان شرعي او مساعدة شي اخر معرفة اختلاف
 الموضوع والمجهول او تمايزهما كقولك النفس روحٌ ثالثاً داخلياً
 اذا كانت البراهين الخصلة من طبيعة الامر نفصي بذلك الحكم
 وحارجياً اذا كان عكس ذلك اي اذا كان الناعث الى الحكم كذا امراً
 خارجاً كقولك المسطبة موحودة ويسمى ايضاً نظرياً وطبيعياً
 وادياً باعتبار نوع التوكيد على ان اقسامه المارة قد يطلق بعضها
 على بعض

قصبة

ان الوصوح باعتبارها مع العقل يعتبر دليلاً عاماً واحيراً بمعنى ما
 ان سكر بصواب توكيد الوسائط الطبيعية في معارفها الطبيعية كافة*
 عد ٤ هذه القصبة لا يمكن ولا يجب اثباتها برهان الا ان في
 شرحها بالسطرة وحل مشكلاتها خاصة ايضاً حالها وريادة لان
 بحثها ليس مع الشطيقين الذي قد اشرا في ما مر عد ٢٤ الى
 كيفة الحكم عليهم بل مع العالسة الذين سلمون بالوسائط الطبيعية
 للمعرفة الموكدة ويبحثون على ذلك السبب الاحير الذي يبع العقل

في الاحكام الطبيعية كافة من ان يكرر بصواب التاكيد الحاصل اي
 هل هو العمل العام وشهادة الشر اي الاجماع العام او صفة طبيعية
 اعملا اما الشطبيون المطلقون الذين لا يسمون شيئا وغير
 المهديين الذين لا يعتبرون موكدا الا افعالات النفس الناطقة او
 بعضها فقط فاهم يكررون حتى محل المسئلة اي المحرك العام وقاعدة
 التوكيد ما لم يعرفوا من ذاتهم اولا او يضطروا الى المعرفة الموكدة لا يعرف
 عنهم واعمالها فقط بل (ان انوا ان يجاهروا باصرارهم وحقاقتهم)
 باهم ايضا موحودون بين عامة الناس وحاصلون طبعاً على وسائط
 مختلفة لادراك الحقيقة وغير ذلك ولو كانت احيانا داعية الى الملة
 والخطا لانه اذا لم يسلم بذلك او ما يشبهه كتي جمع عليه المتجادلون
 قبل المجادلة في قواعد التوكيد والواعث اليه فاي اساس او اشتداء
 يكون للجدال واي نتيجة تؤمل منه ومن ثم يظهر ان الفلاسفة المعروفين
 إما بالانانيين لحعلم تحليل افعالات انانيتهم وعدم انانيتهم الناطقة
 اصل كل تأكيد ومبحث فلسفي في ادراك الحقيقة وإما بالموضوعيين
 لحعلم ذلك تحليل وحوادث ما مطلق وواحد متميز عن العقل قد
 اعتسوا الصراط المملع الى ادراك الحقيقة ومهدوا السيل لمذهب
 التصور المسافص او لما هو اقع منه وهو مذهب الحلول وقد اجمع
 المختلمون في هذا السبب الاحير كافة على ان الاسات مائل بقوة
 طبعه الناطق الى معرفة الحق الاكيدة فاداً لا بد له من دليل احير
 او قاعدة احيرة تضطر عمله الى الصديق مقربة به بلا واسطة

وعبر معتقده الى اثبات وصريجة في الامر المعروف اي موصفة نفسها
وعامة في جميع الاحكام على انه لايجب ان هذه الصفات صادقة على
الوصوح المقدم لان ما في عملها من ذلك الصفة الطبيعية يمل
ما ضرورة عند وجود مقتضيات الى الصدق بالحقيقة المعروفة
وهو مقدر بالعمل بلا واسطة بل متحد معه على نوع ما وفيه من
ثم عى عن اثبات تحقق به اما ادركناه حساً اما كونه صريحاً في الامر
المعروف وعاماً في جميع الاحكام فظاهر من يبايع الحق المختلفة
والاسباب المختلفة والخاصة التي يرافقها وترشدنا الى ان يحكم في
طروف مختلفة كذا لا بالخلاف احيراً من يأمل ما في عملها من هذه
الصفة الطبيعية يدر لا محالة انه لا يمكن ان يكون شيء مؤكداً مما
يدركه يتحقق بحيث اذا التمس بصدقه ولو قليلاً وحسب انكاره عملها
كحتمها ووجودها وان صعب الاثبات اربعة وغير ذلك ولتر الان
ما يرد على هذا التعليم *

عد ٤١ يوردون اولاً ان الوصوح ليس هو قاعدة الحق الاحيرة
والعامة لانه يلزم من ذلك اولاً ان حقيقة الاشياء متعلقة بالوصوح
وهو باطل لان كل شيء انما هو حق من حيث هو موجود ثانياً ان
كل اكد واضح مع ان من الاشياء ما هو عامص ويعتبره اكدًا
كاسرار ديسا فاما باعتدائها اكدة وهي غير واضحة فاداً الخ
احيب ناي انكر المقدمة وامير كبرى الرهان الاول فاسلم انه
يلزم تعلق حقيقة الاشياء بالوصوح من جانب المعرفة لاندائها وكذا

امير صفراء فاسلم ان تعلق الحقيقة معبرة في ذاتها بطرية كانت او
 طبيعية بالوصوح باطل وانكر ذلك في الحقيقة المطبعية وخصوصاً
 من حيث معرفتها الاكيدة وكذلك امير برهاها فاسلم ان كل شي
 الخ حق طبعياً وبطرياً اما كونه كذلك مطبئاً فانكر ووجه هذا
 التمييز مأخوذ من الفرق بين الحقيقة المطبعية والبطرية لان الحقيقة
 البطرية لا تتعلق بمعرفتنا اذ كل شيء انما هو ما هو ويمكن ان يعرف
 بانه هو بمحضاتصه اما نحن فلا نعرف شيئاً الا بما عدينا من صورته
 وبالاسباب التي ترشد عملنا الى الصور كذا لا بالخلاف فمن ثم
 كانت الحقيقة معلله بالوصوح كماعدة احيرة لا بداتها بل بالمعرفة
 الاكيدة ومن ذلك تظهر فائدة المير بين التاكيد والحقيقة اللذين
 يخلطهما بعض الفلاسفة وامير البرهان الثاني فاسلم انه يلزم ان كل
 اكيد واضح سوع ما اي داخلاً او خارجاً بواسطة او بلا واسطة اي
 وصوحاً بمعنى صفة طبيعية لبعولنا وانكر لروم ذلك سوع واحد
 دائماً اي انا كان معنى الوصوح السار فليس مرادنا بالوصوح
 سائاً ما في عقلنا او في الاشياء نفسها وعليه فالاسباب العامة في
 ذاتها يمكن ان تدعى مؤكدة واصحاً انا طابقتها تلك الاسباب التي
 تضطر العقل ولو ادياً الى الحكم كذا لا بالخلاف وأمن كل خوف
 الخطا والالساس بالصد . ومن المحقق ان ما هو واضح في داخله
 نعرفه انه كذلك ونعلم صريحاً لماذا هو كذلك الا ان هذا يتعدى
 الحصول عليه في اشياء كثيرة وغير واحد اذ تكفي لحصول

المؤكد تلك الاسباب الخارجة التي عمل بالعمل الى الصدق كما
يجري في كثير من الحقائق الطبيعية وفي اسرار ايماننا بما يضطر الى
السليم به لا طبيعياً بل ادباً (اي اذا كان صعباً بصواب) فمحركات
الاعتقاد الخارجة التي تسبب تؤكد ادباً ونفسي بان الامر كنا من
غير ان تذهب بالحكمة الباطن وقد سمح من ذلك ايضاً ان فعل
الايمان حرٌّ ومُرتبٌ لامر الارادة ولولم يستطع العمل ان يمع تصديقه
بصواب لان من يأتي الصدق بامور الايمان المتصحة بالكفاءة
بخطيء لا محالة واحيراً اذا فهم بالحق المؤكد كما حلطها بعضهم صح
ان يجاب على الايراد الثاني بما احب به على الاول *

يأرعون بقولهم ان الوصوح لا يمكنه ان يجعلنا محققين حقيقة الاشياء
الموصوعية لانه اسعال للعمل وكيفية له ولا علاقة به وبين المواضع
وصايتها *

احبب تمهيد المقدمة فاسلم انه لا يمكنه ان يجعلنا الخ على وجه
مستقيم اما على وجه غير مستقيم فانكر وامير البرهان فاسلم انه لا علاقة
بيها ضرورة مطلقة او اعدل عن جوابه اما انه لا علاقة بيها
ضرورة نفيد فانكر فالوصوح والاكيد اذا اعتبرا صوراً وعملاً
فانما هما من تاثيرات العمل وكيفيةاته الا انه يلزم من هذا انه لا يمكنه
ان يتخ من وصوحها على وجه مستقيم حقيقة الشيء الموصوعية ادلا
علاقة ضرورة مطلقة بيها لانه لا يمكنه ذلك باعتباره وسائط
اخرى وهي يابيع الحق الخاصة لانه اذا استعملت حيث حواسنا

شرعاً في ملاحظة موضوع ما كان بين الوصوح وحبية الشيء
الموصوعية علاقه ضرورية باعتبار ما لا مطلقاً وهكذا يحصل التوكيد
الموصوعي ايضاً على وجه غير مستقيم وإنما اشرنا الى انه يمكن ان
ينترك الجواب على العلاقة الضرورية مطلقاً . لانها ولو كانت
عند الكلام على المادي التي هي من المتقدم لا يكون البحث جسيدي
الاي علاقه الصورات تقطع الطر عن وجود الاشياء . *

عد ٤٢ يوردون ثانياً ان الوصوح لا يبيد لحسم الرابع في ادراك
الحقيقة فاداً ليس بعام الخ اولاً لان الله والمحايين ومحوم يتوهمون ان
اشياء كثيرة واصحة لديهم مع انها غير موحودة ثانياً لان من يجامي عن
الصلال يقول ان العقل بعث به الى الحكم كذا كمن يدافع عن الحق
ثالثاً لان كثيراً من الاشياء ما يحال لنا انما نعرفه معرفة واصحة وعمماً
قليل بظهر لنا ان ذلك كان كادماً *

احب بانكار المقدمة اما الرهان الاول فيرده ان كلاماً
ليس مع الله والمحايين ولا يعني بانجاد طريقة مرجعهم بها عن خطاهم
وحومهم لان لنا علامات لا ريب فيها تميزهم عن ذوي العقل السليم *
اما الثاني والثالث فامير فيها فانكر ان مل ذلك يقع في معارفنا
الواصة بلا واسطة اما في غيرها فامير ايضاً فاسلم ذلك عند عدم
الدقيق في العلل او عند الانحداب من محبة الاطراف وانكر في
غير ذلك فالمعارف الواصة بلا واسطة كقولك الكل اكرم من
حرته ومحد ذلك لم يخطئ فيها احد ولا يجشي فيها خلاف . اما غيرها

ما يكسب بالعباسات المستقيمة وغير ذلك من الوسائط فلا بد
 من الروي فيه وحسن الطر في براهينه والفرار فيه من الحكم قبل
 تحكيم الطر ومن لم يجد بعد ذلك عن خطئه فهو ليس بذي عقل
 سليم وفي ذلك عي عن ان بحث على قاعدة تكون كفاص عام
 يعصي بعباب المخالعين وعدا ذلك يمكن من يدافع عن الخطا
 والصلال ان يقول عن سوية ان العقل باعث به الى الحكم كذا
 لا بالخلاف الا انهم لا يشعرون باصطرار حقيقي في العقل ولا يجب
 ان يصدقوا ما دامت البراهين تبين ان الحق بالخلاف ومن ذلك
 فقط سح ان الارادة المستقيمة والمخالصة كثيرا ما تؤثر في البحث
 المسقيم في الحقيقة ومن ثم لم يدع هذا البحث فلسفة اي محبة الحكمة عن
 غير داع وكذلك من يجعل الوصوح قائما باستدارة العقل يبع له
 فقط انه يظهر له ان ما توهمه من قبل معروفا منه معرفة واصحة كان
 كادنا *

يشون قائلين ان الوصوح من حيث هو في العقل يسب
 باعلاط كثيرة اولاً لان عملا المساهي والمحدود من داتيه قابل العلط
 طبعاً ثانياً لعموم الحقيقة في الحسن الشرعي كافة كميّات له لا يمكن
 العقل العردي ان يكون قاعدة عامة للحق بل ذلك لعقل الشر كافة
 ثالثاً لان اصانة الشر كافة او اكثرهم اكد من اصانة واحد منهم رابعاً
 لانه يلزم صدق قول كرناريوس مطلقاً وهو كل ما تشمله الصورة
 المحلية والتميزة حق او ذلك القول الاخر وهو كل ما يعرفه عقل

الاسان واصحاح حق حامساً لانه من حيث ان التوكيد هو سب
الحق (اي ما هو موجود) وحيوة الموحود الناطق يلزم ان الاسان
متضمن في ذاته سببه ومبدأ حياته اي انه علة لذاته وهذا باطل
بلا مراً *

احب ناني انكر المقدمة واسلم كبرى الرهان الاول وامير
نتيجته فاسلم ان العقل قابل من ذاته لان يعلط في ما يعوق ادراكه
وامير ثانياً في غير ذلك فاسلم انه يمكن ان يعلط اذا لم يستعمل
الوسائط الواحدة اما انه يعلط فعلاً في كل شيء فانكر والتميز طاهر
من ذاته والمقابلة مع العقل الالهي الذي هو غير مساه وغير قابل
العلط في شيء لست ستي لانه لا يلزم من كون عملنا محدوداً انه
عدم كما يلزم ذلك اذا لم تحقق شيئاً فاداً لا بد من تحقيقه شيئاً
واحيراً من ينفع ذلك بسوق الشر باسماة الى مذهب الشطبيين
لانه اذا كان العقل العردي يعلط دائماً في كل شيء يعلط العقل العام
ايضاً (على فرض وجوده) في كل شيء لان الماهية لا تعبر بالاحتجاج
فاذا لا سى اد ذاك توكيد ولا في عموم المحس الشرعي وفوق
ذلك كل فرد يعلط دائماً يعلط ايضاً في تصور ذلك الحكم العام
الذي هو قاعدة قاعدة لكل توكيد فاذا بقي عند ريب في
هذا التصور ايضاً

اما الرهان الثاني فامير فيه المقدمة مسلماً ان الحقيقة شيء مشترك
الح الا انها خاصة ايضاً بكل فرد ومكراً حلاف ذلك والنتيجة

ولأن الكلام هنا ليس على الحقيقة في ذاتها بل على معرفتها الأكيدة
ومعرفة ما حلّ أو قلّ من الحقائق تختلف باختلاف حال الشريط
أن الحقيقة لا يمكن أن تسمى ميراثاً للحس الشرعي إلا بمعنى أنه لا
إنسان ذا عقل إلا يتحقق شيئاً ما لأنه يسمع وجود معرفة أكيدة
إذا لم تكن ظاهرة للكل والحقيقة مشتركة في الكل بحيث لا يبي
ذلك الاشتراك الاختصاص المردي لأن لكل إنسان حقاً على أن
يعرف حقيقة ما من حيث هو عاقل وإن أنكر عليه ذلك وحب
إنكاره على حكم الشرع العام لأنه مكوّن من أحكام الأفراد. فإذاً قاعدة
الباكيد العامة إنما هي العمل المردي بالمعنى المار لا العقل العام
وخصوصاً لأن من الحقائق ما يسلمها الجميع لأنها مؤكدة من ذاتها ولما
فيها من البراهين الخاصة وليست مؤكدة لأنها معلومة وكذلك ما
يتنت منها بحكم الشرع العام إنما يعتبر مؤكداً لأن ما في كل فرد من
تأهب الطبيعة الناطقة التي هي واحدة في الجميع يضطربا إلى اعتبار
حكم الشرع العام على بعض المواضع حجة كافية *

والبرهان الثالث امير فيه المقدمة فإن أراد أن أصانة الشرع كافيّة
أكد الخ إذا لم تكن الشروط المصنوعة عيها اسلم أو اعدل عن الخواب.
أما إذا كانت الشروط المصنوعة عيها فانكر. فإذا فرصت أن كل
الشر أو أكثرهم اجمعوا حكماً على حقيقة لا يعوق ادراكهم وليس ما
يدعوهم إلى الخطا بخلاف فرد واحد فلا ريب في أن حكمهم أكد من
حكمه أما إذا أحرزت الشروط في واحد كإقرارها في الجميع امتنع

المخطا في واحدٍ ذي عمل سليم كما يتمتع في الكل أو الكثيرين ذوي العقول السليمة لأن العقل لا يجر مداته أحياناً إلى المخطأ نعم إن قوات الشروط المتقدمة حكم كل الناس أو أكثرهم لا صعب من قوايتها حكم واحدٍ ولكن لأنه يمكن أن يخطئ حكمهم كما أخطأ مرة في تعداد الآلة مثلاً لا بد من فرص عقل فردي يعرف أن يمر على الأقل وجود تلك الشروط من عدمها فلا خطأ - والأفعد كل تأكيد - هذا وإنما قلت في شق التمييز الأول لعل عن الجواب لأنه على فرص أن حكم جميع الشر أو أكثرهم يجب أن يصل أحياناً على الحكم الفردي لا يكون ذلك مجرد اعتناء الكثرة وكثير من المعارف الأكيدة ما لا يمكن أن يجمع عليه مثل هذا الإجماع العام لا تناقص وذلك كعصا آثار طبيعية أو عجيبة وباهيك من أنه يطلب دائماً واسطة أخرى لتمييز الإجماع الحقيقي من العاسد فإدًا لا يمكنه أن يكون قاعدة عامة للحمسة *

فإن قيل يلزم من ذلك أولاً تمسك الشر بالرأي والحكم الفرديين وتشريم روح الاراطعة الفردي وثانياً أنه لا يعود يعرف من يكون فاصياً عند اختلاف الحكم الفردي والعام وابن في الحقيقة . احسب على الأول بأن الاعتماد تنفع على الرأي الفردي إذا كان مستقيماً وصادراً عن ارشاد العقل ليس شيع ولا دخل فيه لهذا الاراطعة القائم بهم يريدون أن يحكموا على أمور الأيمان وما يخص مسر الكيسة المعصوم حسماً يظهر لكل فردٍ منهم وعلى الثاني ما ساكر

امكان الاختلاف المذكور اذا كان الحكم موسماً على الوسائط الطبيعية وصادراً عن اضطرار تعملها الباعث الى الحكم كذا لا باختلاف لان الطبيعة الباطنة واحدة نعيمها في الجميع اما اذا لم يكن الحكم كذلك فموجب الجواب مما اسلفناه في الجواب على الرهان الثاني والثالث ومن ان يراهين الراي وما اعتمد عليه وقوته هي التي تعين صاحب الحق في الاحكام او المباحث الارائية اذالم يكن ثم ميل قوي بل حب الحقيقة فقط

اما الرهان الرابع فامير فيه القولين مسلماً لروم صدقها مطلقاً اذا احررت الشروط المفصلة ومكرراً على خلاف ذلك على ان هذين القولين يمكن احتمالهما معاً فاسداً وهو ان كل ما هو حق عملاً يجب ان يكون كذلك موضوعياً او انه لا يطلب لحصول التوكيد الا تصديق عملاً تصديقاً بسيطاً وليس مرادنا ان يحطى احد العالسة ولا يحمل الوصوح في بيان الصورات او يعتد كور في العمل او قصة حلية تعد لسان غيرها وعليه لا يصح ما حنال احق ما مع فيلسوف ما كارتاسياني الا انه قبيح في ذاته ولا طائل له واما اشأه صاحبه وهو ليس بحاف عليها اثاراً للحسد . ومع ذلك لا يحال لنا ان ذلك المبدأ الناطق بان كل ما يشمله الصور الحلي والتميز حق مست مطلقاً ولا يعتد ان كرتاسيوس حالص مطلقاً في وضعه من خطأ الدور العاسد لانه يقول في البامل الثالث اني متحقق اني مكرشي . والى تحققت ذلك . انما تحفته من اني متصوره

نصورة حلية ومتمرة ولكن ما عساني افعل اذا اوهمني الله حتى
 طسبي متصوراً محلاً وعبير ما هو كادبٌ وذلك ممكن بل اريب
 فيجب عليّ اذا ان اطر مادي * يد في هل الله موجود واذا كان
 موجوداً هل يمكنه ان يكون حاداً راجع هو كسوس في في
 الناديات وفولور وحيوس في الدقيق في التأمل الثالث *

اما الرهان الخامس فعول فيه ان سيطرة السيد دي لاميسي
 المذكورة الصعبة يكشف عن نطالها مجرد المير بين المحرك والعلّة
 وان حصول الانسان على مبدأ الحياة في ذاته شيء وحصوله عليه من
 ذاته اي اعطاه ذاته اياه شيء اخر وهذا يكون الانسان علّة لذاته .
 بل يمكنه ان يدفع قوله بمادته عيها لانه اذا كانت معرفة
 الحقيقة الاكيدة حياة الانسان من حيث هو عامل والحياة قائمة
 ضرورة ذاتاً خاصة ما داخله يجب ان تكون في ذات الحي وان لم
 يكن حاصلها عليها من ذاته (اذ لا يمكن احداً ان يجيأ طبعاً بحياة غيره
 كما لا يمكنه ان ياكل ثم غيره بل معه) يلزم ان حياة الانسان الباطنة
 اي معرفة الاكيدة بحقيقة ما لاند ان تكون مؤسسه في اصل من اصول
 تعقله وان الانسان العاري مطلقاً من كل مبدأ توكيد (كما هو مذهب
 خصمنا) لا يمكنه ان يجيأ حياة باطنة شاكيد الاجماع العام او الشهادة
 العامة ولعمري كيف يمكن الانسان ان يعرف ان حياته الباطنة
 يجب احدها من الاجماع العام اذا لم يكن محققاً من ذاته وجوده نفسه
 كما يرغم هذا المؤلف في محال مختلفة *

عد ٤٢ يعترضون ثالثاً بان كون الوصوح لا يجدها يوحده من
غيره فادالسن هو قاعدة اولى للحقيقة لان صدقه يتعلق اولاً بالاصعاء
والبردد وغيرها من المتعلقات وثانياً مبدأ التناقض الذي اذا لم
يعرض صدقه يمكن ان يكون الشيء الواضح كادماً وثالثاً من صدق
الله الذي ياتي ان يجدها لان هذا هو الحقيقة الاولى التي بهشاً عنها
كل تأكيد سواها

احيب على المقدمة بانكارها وعلى الرهان الاول بان الاصعاء
والبردد واعتبار المتعلقات اي هل الحكم مبرم عن اساس طبيعي
شروطه المتقصة انما في افعال لا بد منها في كل فعل محكم لاسب
صوري او محرك احيرون لو كيد احكامنا. وعلى الثاني بانكار المقدمة
وتغيير العلة فاسلم بان الامر الواضح يمكن حشده ان يكون كادماً
بطريق اللزوم وانكر على انه من المتعذر اي اذا اعتبرت قوة التوكيد
ما حودة من ذلك المبدأ لانه اذا فرض ولومرة ان مبدأ التناقض
كادب او يمكن ان يكون كادماً يقال ايضاً بطريق اللزوم ان كل
معرفة ولومها كانت واصحة يمكن ان تكون كادبة وما كان مؤكداً
صريحاً يمكنه ان يكون كادماً صريحاً ولكن لاس المتعذر كان الوصوح
يتعلق ثانه هذا المبدأ لانه ليس نقضية نشئت غيرها بل كيفية
طبيعية في عملها اللاطعة لالتت اذا ظهرت بالفعل ان تميل بالصدق
وتنزع الاعراض عن التوكيد بصواب وعلى الثالث تغيير المقدمة
فان اريد انه يتعلق بصدق الله الخ باستقامة اسم والافاعل عن

الجواب وإميراً أيضاً العلة الناقية مسلماً بأن الله هو الحقيقة الأولى
 باعتباراته الأصل وفي ذاته ومكرراً ذلك باعتباراته المحرك الصوري
 وبالنسبة إليها وعدم ما أوضحها الأدلة والبراهين التي تنص بوجوب
 كون الوصوح قاعدة عامة للحق كان صعباً ذلك بقطع الطر عن
 صدق الله فإذا كان الوصوح لا يكذب لا يوحده من الصدق
 الإلهي وإذا لم يعرض أن في طبعها صلاحية لأن يحقق شيئاً ما وحب
 الريب في كل شيء مطلقاً وبالتالي في هل الله لا يجدها أبداً فإذا
 (ولو كانت السبحة غير مسعومة) لا تسمع أن الله وضعها على حالة أن
 يعلط دائماً إلا أن ما في عملها من النور الطبيعي يرفض تصور الـ
 كاذب والمخلص من ذلك أن الله هو الحقيقة الأولى في ذاته
 وباعتبار الأصل لأن كل موجود يعرف وجوده من الله أو في الله
 على معنى ما لا إله الحقيقة الأولى التي هي السبب الصوري لما نحن
 عليه من التوكيد في معارفنا الطبيعية وعليه فلا تأخذ كل حقيقة
 تؤكد بها باعتبار المعرفة من الحقيقة الأولى في الوجود بل الأولى في
 المعرفة لا يقال إذا لم يعرض أن الله يأنى حداً عما فلما أن يرتاب في
 المعارف ولو لمها كانت واضحة لا ما يحب ناساً سلم بأن ذلك الريب
 لا يكون إلا عن حماة وتقلب نظام المعارف الطبيعية كافة ومكر
 بخلاف ذلك لأن من لا يوقف عند المادي الطبيعية لا بد أن
 يرتاب في كل شيء ويهوي في مذهب الشطيطيين المطلق وإذا بلغ
 ثم ما ياك وإن تحاول إبطاه فانه في عملة المون ولكن هل صيغه

هذا عن صواب ام هل يمكن ان يجادل في امر ما لاحرم ان هذا
 لس شان الانسان العاقل وسرى في ما سيأتي دفع سائر ما يرد
 على دليل توكلنا الاحير مع ما بورده الشططيون على وسائط
 التوكيد الخاصة *

الحرة الثالثة

* في اول دلائل الحق الخاصة وهو الحق الباطن *

عد ٤٢ يقسم الحق الباطن اي الصمير باعشار النوع الذي
 ملاحظ به النفس داتها الى قسمين مسقيم وهو ما نصور به النفس
 داتها واعمالها معا كشيء واحد كما اذا صورت داتها موحدة او
 موحدة وغير مسقيم وهو ما تفصل به النفس اعمالها عن داتها
 كماها موضوعها وتسبها اليها ككيفية لها كما اذا حكمت على داتها
 بقولها انا موحدة او مرنة او مسرورة ومن ذلك يتحصل ان موضوع
 الصمير المسقيم هو الصورات السطة وموضوع غير المسقيم هو
 الاحكام *

والمراد بالصمير في ما ياتي من الكلام عليه انما هو غير المسقيم
 الذي يجد باعشار كونه علة مائة قوة نامل بها النفس في حالتها
 تردد ونصور داتها واعمالها الفعلية

هذا ويعول ساطة من دون تكلف اثبات ان الحق الباطن
 يسوع للحق في الاحكام الي لا واسطة بينها وهي الي تدعي ايضاً افعالا

داحلة وحقائق اولية لاي الحقائق الفرعية اي الاحكام التي تنبع من تلك الاولية بالعباس الشرعي الذي تعرف فيه ايضاً ثابها وانما لم تشكل اثبات ذلك لانه واضح من ذاته ومنه يتضح ان الحسن الباطن بين لنا حضور هذه المعارف الفرعية وغيرها في الدهن عند حصولها فيه فعلاً لان النفس هي موضوع معارفها كلها وانه سبب اوجوه الموافقة محمول معارفها الداحلة الاولى فقط لموضوعها اي لا يمكن تحقيقها وحوادث مثل هذه المعارف او الابعادات بالعمل اذا تمت بتعبير حالة نفساً تعبراً محسوساً والامتاع النامل فيها وكثير من الفلاسفة لم يبرروا بين المبدأ الكاشف لمعارفها كلها وبين دليل توكيدها الغريب او الاحير فعملوا الحسن الباطن دليلاً اول وحاصلاً للوصوح ومصادي العمل الاولى اذا مهد ذلك نقول *

قصبة

ان الحسن الباطن هو دليل محقق على توكيد المعارف الي في موضوعه الخصوصي اما معرفة وجودها بالعمل فليست اولية فقط بل داتية لنفسها ايضاً

عد ٤٥ لايجي ان الاحكام الي هي موضوع الحسن الباطن ساكدة ناكثاً مطلقاً حتى ان الشطيفيين انهم لم يتجروا على المارعة في هذه الشهادة الباطنة . لانه لا شيء اقرب الى النفس من ذاتها واعمالها لاتحاد المفكر والافكار واتحاد تصورهما

مطلقاً واتحادها معاً من المنكرين والموجودين والمصورينها فإذا
لا يجتنب خطأ داخلي في تلك الأحكام ولا يمكن القول بأن
هذه الصورات أوهام كما رعم بعض أصحاب مذهب الدقيق الشامل
أو بالبحري الشطيقون والتصوريون وكذا لا يمكن أن يجتنب
فيها خطأ خارجي لاسيما لا يحكم بواسطة الحس الباطن
على علة وجودها وإعمالها بل على حضورها فعلاً وإحيراً
يثبت وجودها من الإنكار والريب عنها ومن ثم قد
أحس وأصاب القديس أغوستيوس في رده على الأكاديميين
بقوله من المؤكد العاري عن كل ريب أي موجود بلا تصور إشاج
أو حيالات حادثة وإني أعرف هذا الوجود وإحده ولا إهاب في
ذلك برهان الأكاديميين في قولهم وكيف إذا كنت محطاً في ذلك
لائي إذا أخطأت فإنا موجود أد من لس موجوداً لا يمكنه
أن يخطئ

وما مرّ يؤدس بحقيقة حرة العصبية الثاني وهو أن معرفة وجودها
المستفهمة حقيقة أولية لافرعية وعليه برهان كارتاريوس وهو أنا
أفكر فإذا أنا موجود حال من قوة الاستشاح المسطي وما يريد
ذلك سائاً أيضاً هو أن كل قياس يؤني به لاستشاح معرفة وجودها
من إعمالها لا بد من أفراس معدمتيه ما يراد إثباته وأن
الإعمال لا يمكن إغثارها كما عيل الوجود إذا لم تعرض معرفته
والألم إغثارها موجودة في العدم أو في موضوع لم يرل في عالم القوة

وهذا باطل ولا تمك مناعة يمرى على القول بان الاعمال
 الاحشائية توقف على الاقل النفس لتصور ذاتها تاييداً للمبدأ القائل
 ان كل الاشياء مع الاحشائيات لم تكن من الاحشائيات الخارج
 فكيف تشعر النفس التي لم تعرف بعد ذاتها بانها قد حركت مع ذلك
 لتصور ذاتها وهلاك كل تصور فعل حيوي

فادام تكن النفس اذاً حية في ذاتها اي محسنة بوجودها فعلاً
 وعالمة به علماً مستقيماً وحقيقياً تعدر عليها ان تكون موضوعاً باطناً
 لاي اعمال او تصور معلق بامر خارج

ويظهر من ذلك ايضاً ان هذه المعرفة بالوجود الداني دانية
 للنفس وغير معلومة بمعرفة اخرى لانه من حيث ان النفس
 متحدة بذاتها بلا واسطة فلا يمكن قوتها الفاعلية ان تنصرف الى محدد
 سابق تدبر به من القوة الى الفعل وادام تشعر النفس مدة ما
 بذاتها فلا يمكنها ان تشعر بها ايضاً لانها لا يمكنها ان تتصور ان هذه
 المعرفة لها او ان تسميها لذاتها التي لم تعرفها بعد ومن ذلك يتبع ان
 الصير المستقيم يتصور ذاته دائماً وحلق مع هذا الحس بذاته
 ولان هذه الاشياء كافة لا تقع تحت السمع وحس اشياء من اليراهين
 والعلل الماحودة من المقدم وامتنع بخلاف ذلك

عد ٤٦ يعترضون اولاً بان الحس الباطن لا يؤدق بافعال
 النفس الداخلة الي تحدث في دوران الدم مثلاً وفي غيره من الاعمال
 الدائمة في الحسد ولا تتصور ذاته المواصل فادام ليس هو يسوع

للمقائق الناطقة

أحب ما نرى وما أشبهها وإن تكن أفعالا حيوية لا تصير مع
ذلك تعبير محسوس في حالة النفس لا فراعصها ثابته وإياها ثم كملكة
طبيعية وإصطراطية فإذا لا يمكن الصمير المستقيم ولا يحب عليه أن
يحبس بها لا متاع التأمل فيها

ينارعون ناسا كثيرا ما لا يمتز أفعالات النفس الحسية والمحددة
وبرتاب فيها ويجهل علتها وطبعها

أحب على الأولين ناسا اسلم أن ذلك دليل على أن الحبس
الناظر يؤمن بأشياء حتمية وإنكر خلاف ذلك لأن الحبس الناطق
يشهد عند عدم تمييز أفعالا ناسا بصورها شتأ ما تصورا متلبلا
وعند الريب فيها ناسا لم يرو فيها كما يحب لما كانت حاصرة
لدينا هذا وإن أمكن غير مرة أن يكون للشوش والرب اسباب
مختلة حارحة

أما على الثالث والرابع فالحب أن ذلك ليس بموضوع الحبس
الناظر لأنه إنما يبين وجود الأفعالات لا مصدرها وكيفية حدوثها
ومركز قيامها

عد ٤٧ يعرضون ثانيا ناسا المحايين والمختلين ودوي العمل
المستقيم كثيرا ما يجدعون من الحبس الناطق أولا لأنهم يتوهمون
فيهم حدوث أفعالات كثيرا ما لا يكون فيهم كوههم أهم ساهرون
أو متالمون أو أن في حرم مؤوف من حسدهم الما حيث لا يكونون

ساهرين ولا علة لآلهم عالمًا ويؤكد من جهة أخرى أن الآلم في
النفس لا في الحسد وثانيًا لأن المسايفات يمسع صدقها معاً مع أن
الحس الناظر يعلم الصد كما يحدث في افعالات الرد والحر المتصادمة
وعبرها

أحبب مسكر المقدمة وميراً الرهان الأول فاسلم اهم بتوهمون
أن فيهم افعالات ليست فيهم معنى أنها ليست موحدة فيهم فعلاً أما
معنى أنها ليست فيهم صورياً أي مصورة في علمهم فانكر والمحاسن
والمختمون ودور المحلة القوية يحصلون حقيقة وإن كانوا يأمأ على افعالات
السهر والآلم ويحوها إذا اعتبرت صورياً أي موحدة في العقل وإنما
الخطأ في توهمهم وجود الآلم مثلاً في الحسد فعلاً أي أن الموضوع حاصر
فعلاً كصوره عملاً أو في اهم لذاتهم على الحكم يجعلون الاعمال
مكان موضوعه ولكن إذا رحت عليها أن يحكم على موضوع الاعمال
من حاسب الشيء ومحل لا من الحس الناظر بل من غيره يظهر أن
الخطأ لم يكن الآلم عدم التثبت في الحكم وقلة البصر الي لا دواء
لها في المحاسن والمختمين وهو دس لغيرهم

أما على الرهان الثاني فاحيب بابا لا سلم بل روم صدق المتنافسات
من قوة شهادة الحس الناظر لأن السايف الحبيبي يشترط فيه إيجاب
شيء وسلسلة سوع واحد وعشار واحد على أن في افعالاتنا وإن حيلت لنا
متنافسة احتلافاً من حاسب الموضوع أو النوع أو الفعل . أما تأثيرات
المواضيع الخارجة في حسدا فابها وإن كانت متنافسة إلا أن ما يحدث

في الحسد من التعبير وفي النفس من الاعمال المستعصم ذلك التعبير
 شيء لا حقيقي ووصفي ولو كان تأثير الموضوع قائماً أحياناً بالسلب المحض
 كما قد يحدث في الرد بالنسبة إلى الحرارة وكذا لاساكن في ايدان
 الحس الباطن أحياناً بوحود اعمال كثيرة معاً في النفس لأن
 هذه الاعمال بما فيها بسيطة لا تشافي ولا تقتصر تحركاً ما أو تركاً
 طبيعياً في النفس وبذلك يدفع ما بوردته مورد بقوله أما ان اعمالاً
 واحداً شغل النفس كلها فلا يبقى محل لوجود اعمال اخرى معه
 أو انه يشغل حراً منها فقط وعليه يكون للنفس احراء ويكون مركبة
 عد ٤٨ تعرضون ثالثاً نقول لا برهان على ايدان الحس الباطن
 بالحق وعلى فرض وحوده يجب ان يكون لنا صبر اخر غير
 مستقيم يحقق به اما تنصرباً أولاً حساً وهكذا إلى الههانة وهذا باطل
 فاداً الخ

احبب ناي انكر الكبري وما عليها من البرهان فقد تقدم ان
 البرهان غير المسعّم على صدق احكام الحس الباطن هو ان البصور
 وموضوعه شيء واحد بحيث لا يسوع الرب بصواب في حقيقة تلك
 الاحكام فهذا البرهان اقوى من كل برهان سواء ويتعذر على الخصوم
 دفعه بما شملوه واحيراً امضاء صبر اخر غير مسعّم كادب لاطائل
 له لان الشمس الاول كافٍ لان يوضح دانه كما ان الشمس تريباً
 الاحساد ودانها سور واحد

الجزء الرابع

في العقل بالعموم

عد ٤ من حيث ان العقل هو تلك القوة المتصورة والمفهمة
مبدأ معارفنا باجمها لا يمكنه ان يكون وحده يسوعاً للحق مسرداً
بذاته ويعتبره انه قوة في النفس شريفة جداً قائمٌ بها تعقلنا وافراقنا
عن الهائم وهو هذا الاعتبار مشمل على مركبات كثيرة الا اننا لا نتكلم
ها الا على ما يخص المطلق منها معرصين الاساس وهو المل
الاصطراحي الى الحق وساتي الكلام على الباقي في الميتافيزيكا اما
ما يخص المطلق فتلاثة امثات الاول في قوة تصور العقل الكلّيات
والمجردات والثاني في قوة تصور النسبة بين تصورات مختلفة
بواسطة او بلا واسطة والثالث في نعتيه الى اقرار احكام تلاحظ
على الخصوص الآداب والحياة الاجتماعية اما كون مله الاصطراحي
الى الحق يمكن افراصه بلا كلمة اثباته فظاهر من ان من يرغم ان
عملنا يجرى بذاته الى الخطأ يجب عليه ان يعدّ من الهائم وان لا يتعرض
لبحث في الحقيقة

عد ٥ ان الاحتمال الباطن يست صريحاً بلا مبارعة ان لعقلنا
قوة على التامل والتحرير وتخلص تصورات كلمة من الصورات
العردية غير ان الاسمين وايلا ردوس من المتقدمين الذين تابعهم
من المباحرين هوم وبركالاوي وغيرها ذهبوا الى ان الكلّيات ليست

صوراً وإنما هي أسماء فقط وذهب هويس وسيورا الى انها
تصور مشوش لافراد كثيرة ورعم يعويلين انها صور وهمية وبظهر
ان كديلاك واقعه على ذلك لانه ذهب في سطره الى ان هذه
الصورات لم تأخذ اصلها الا من تخير عقلاً وضرورة ابصاح اشياء
كثيرة بلططة واحدة وقد خلط فيه على ما قاله المعلم دي بوالد كلية
الصورات اي وحدتها السامية بجمعية الافراد وبكل تحدد فصي
للهائم والعباد بالله من هذا الخطا القبيح بصوراته المحررة مع ان
الصورات الكلية الحاصلة بالتحديد في اصدق علامات تعقلنا راجع
ما اسلمناه في القسم ١ ف ١ عدد ٢ وسطل هذه الارعام في القضية
المالية

قصة

ان الصورات الكلية ليست أسماء فقط او تصوراً متبلاً لافراد
كثيرة او تصورات وهمية اما الاول فظاهر من ان الاحتمال الباطن
بيء عند اللط بالباط هذه التصورات الكلية بمحصول تصور
في عقلاً اولها تصور تهمة اللط الحمية والباي تصور مفهومه ومن
ان كثيراً من العبارات لا يعود لها معنى اذا حلت من هذه الالفاظ
الكلية ومن الفرق الكبيرين من يفهم معنى الالفاظ الكلية ومن
لا يفهمها

اما رعم هويس وسوسا فيبطله ان التصم في هذه الصور

يتعين هذه الخواص لا غيرها فإذا ليس بمشوش لأن وحدة عدم
تحرى الصور الكلي وعدم تعيره (أي من حيث أن الصفات التي
يتكون منها لا عنارها كوجود واحد تبقى هي عنها كيما تعبرت
الأفراد) نفسي باستشاره وعدم تعلمه بجمعية الأفراد بل لما كانت هذه
التصورات تشي كل صورة حسية وكانت التصورات الجمعية كصور
العالم أو المدينة أو العسكر لا تخلو من اشتصاص صورة حسية ومن تشوش
وإهام ولو كانت متميزة أيضاً باستشار ما يظهر أن تلك التصورات
بل الصور الساذجة لا تفرق عن هذه كل الفرق فقط بل هي
فعل العقل وحده أما امتداد الصور الكلي فهو غير محدود
لشمول الأفراد الممكنة أيضاً إلا أن بين غير المحدود وبين المهم فرقا
كبيرا وهذا الامتداد تنصوره نوع غير متساو فقط لأن الممكنات
غير المساوية لا يمكن تصورها أما الصور الذي ليس متساو
موضوعيا فيمكن أن يكون متميزا كل التميز.

وأما يعويلين وكوبديلاك فقد أخطأ خطأ قبيحا لأنه ولو أن
في طوق النفس وإختيارها أن ترك هذا الصور أو ذاك أو تصورا
أول كلية أو أكثر أو على هذا النحو لا على ذاك فهي لا تستطيع مع ذلك
أبدا أن تصور ما يصاد طبع الأشياء أو الأماكن الداحل فلا تستطيع
أن تصور مثلاً إنساناً بلا نطق أو خطأ مستتباً كرق ولا أن تجعل أن
الامتداد لا يختلف باختلاف التصو

عد ٥٢ ولا يعرّض نابداً للاسبين بأن الكلي غير موحود فإذا

لا يمكن تصويره ومن ثم لست الكليات الاسماء لانها غير المقدمة
فسلم انه لا يوجد كما يتصور وانكر انه لا يدرج في الافراد بصفات
مختلفة ومن حيث ان لكل موحود خصائص يفردها عن غيره
تصح انه لا يوجد مثلاً حيوان ليس شورا و فرس الخ الا ان هذا
لا يمنع من ان العقل يلاحظه المحس والحيوة كشي واحد يمكنه ان
يتصورها كشيء مشترك في كثير من ولة اساس في الاشياء

احيراً لا يلزم من كون تصور الصورة الكلية بالحد لا يكون
الاملاحة بعض الافراد فخطاها لا تمتد الا اليها فقط وانها ليست
اداك كلية بالحقيقة لان ملاحظة بعض الافراد انما هي شرط فقط
وليست موضوع ذلك الصور الذي عندما يجرد من الصفات
العردية يحصل على امتداد غير محدود متصل الى كل الافراد ذات
الطبيعة الواحدة والمدرجة تحت التصور العقلي الواحد والسادج
والثاني كل ما في تصورات المواضع المردة او مجموعها من التحديد
بواسطة المحس او الصور

الجزء الخامس

في قوة صور علاقه الصورات بلا واسطه اي في مادي العقل الاولى

عد ٥٢ ان قولنا لا يمكن شيئاً بعينه ان يكون وان لا يكون معاً واثنان
في اثنين اربعة ومحد ذلك في مادي العقل الواضحة من المتقدم بلا
واسطة ولو ان بين كون الشيء واضحاً بلا واسطة وكونه من المتقدم

عموماً وخصوصاً وجهين كما يسعاد من عد ٢٩ ومن انه يكمي لكون
 الحقيقة من المعلوم انصافاً طبيعة الموضوع هذا المحمول او مضافها اياه
 فمادي العقل الاولى هي فعل بلا واسطة للعقل الذي هو حر
 بطناً الاشراف واساس تلك المعارف التي تكسبها بواسطة
 العواس الشرعي وغيره ادلولم يكن تاكيدها واصحاً لوقع الرب في
 كل العلوم ولهذا قد ربحت طبعاً في عقولنا كمصاح يكشف
 سورة عن غيره كما قال باللافيشبوس فمن ثم لم يفرق عشاً بين
 المادى والصواب كما احس ستعارت سبيه حيث قال اما بهم
 بالمدى شيئاً مقررأ (سواء كان فعلياً او افعالياً) يخلص منه سلسلة
 قياسات لا يمكن ان نجامع استعمالها الصورية كدب ذلك الشيء
 المعرر وبالصواب تلك الحقائق الاصلية التي يتعدر صدق العياسات
 بدورها كقولك كل اثنى ابعاً مع ثالث الخ وعليه يتعلق بالمادى
 حقيقة الراهين المادية وبالصواب حقيقة الصورية ولو ان
 الصواب لا تعوض عن المادى في المماثل المحردة

فضية

* ان المعارف اي مادي العقل الاولى والتي لا واسطة بها وبه *

* في موكنة موكناً مطلقاً *

عد ٥٤ اما كون هذه المادى موكنة مطلقاً فظاهر ولا يمكن ان
 يشك بالحصار الا انه يمكن ايضاحه بالمسألة فالعقل اذا لاحظ

فيها طبيعة المحمول والموضوع يصطر طبعاً ولو على رعيه الى ان
 يحكم كذا لا بالخلاف ولا يما لما ذلك الثبات مما بحث في التصورات
 ولا نفي على تعاقب الارسية ولا نزال تصطر العقل الى الادعاء
 ولو في الاحكام الباطلة والآراء الفاسدة وسائر المعالجات بمسا المحرقة
 وفي اي ريس كان من الحيوة . وهذا كله وان لم يثبت بالبحر تلك
 المادي كما تقدم الا انه مع ذلك يقع بمحييتها بحث اذا اراد واحد
 ان يحدد الرب فيها يكون معصياً لتعقله اعتصاماً قوياً

وما يورده بعضهم على ذلك انما هو محض سمسطات . ولا يمكن
 ان يعرض عليه الا نقصد المبرر فقط . كما يعرض اولاً على وجه
 مستقيم بان بعض تلك المادي كاذب وثانياً على وجه غير مستقيم
 بذلك عيه احداً من تخير عملنا وغيره

عد ٥٥ فيقال اذ ذاك اولاً ان هذا الاتحاد وهو كل اثبت
 اتفاقاً مع ثالث الخ كاذب على ما يوحد من الايمان لان الاقاييم
 الالهية مسعة مع الطبيعة الالهية وليست مسعة فيما بينها

احيب تمييز معنى المدا فاسلم ان كل اثبت الخ يعنى ان
 فيما يتبعان به مع الثالث . اما انها يتفقان في كل شيء فامير ثانياً فادا
 كانت المعاملة من كل وجه اسلم والا فانكر فلا يطلب لصدق
 هذا المدا ان اتفاق اثبت مع ثالث بجهان يكون دائماً من كل وجه
 وتحت كل ملاحظه بشرط ان اتفاق المسادل لا يتجاوز الاتفاق
 مع ثالث . فهذا الاتفاق غير المساوي له محل في المسئلة الخاصة

لان الاقايم الالهية تنفق في ذاتها من حيث ما استت مع الطبيعة
الالهية اي ان لها طبيعة واحدة . الا انها لا تتحد بالمتبادل في
الاقايم المصادرة تصاداً اصافياً فاداً ليست متعفة بهذا الاعشار في
متغيرة عن بعضها بالمتبادل

يعرض ثانياً بان الاشياء كلها اوجدت من العدم عند خلق
العالم فاداً ذلك المبدأ وهو لا يصنع شيء من العدم باطل
احيب تمييز المعنى فاسلم انه لا يصنع شيء من العدم كموضوع
اما انه لا يصنع شيء من العدم كحد فامبر ثانياً فاسلم انه لا يصنع منه
شيء بالقدرة المساهية لانا لقدرة غير المساهية . ولا ريب في ان
العدم لا يمكنه ان يكون موضوع تأثير ما كما ان الرحام مثلاً موضوع
التشال لانه انما هو حلول كل شيء او اشتفاء كل شيء الا انه يمكن
ان يكون حلاً اي يمكن شيئاً ان يسئل من لا وجود الى وجود ولكن
بالقدرة الالهية غير المساهية لان بين الوجود واللاوجود بالسلطنة
نوباً غير متناه كما سعرفه ويمكن ان يوحد اصاد ذلك المبدأ بمعنى
احراي ان العدم لا يثيره ولا فاعلية او عبارة اخرى لا يمكن
العدم ان يكون علة لشيء

عد ٥٦ وقد اشربا في عد ٤٢ الى ما يمكن ايراده من تخير عقلاً
ونصيف اليه ها ان كون عقلاً متناهياً ذاتاً على معيين . الاول ان
فيه نص كمال اسي لضرورة وجود كثير مما يعوق قوة ادراكه لا
لانه لا يمكنه ان يدرك شيئاً مطلقاً لانه من كونه متناهياً يمكنه ان

يعرف تلك الاشياء المتناهية على الاول والباقي انه يدعى متناهياً
 فرقاً يسه وبين العمل الذي ليس بمسافر لكن لا كان هذا الفرق
 السلي حرء حقيقي ووصفي من ماهية عقلاً لان الماهية قائمة بشيء
 وصفي يوحده من ميباس كل موجود ومن هنا يوحده الجواب
 على قول قائل ان تخرج عقلاً هو سبب الخطأ في كل شيء لانه
 داني له

عد ٥٧ يعرصون احيراً انه لا بد لسوكيد مادي العمل مطلقاً
 من نظوره علاقة التصورات الحقيقية على ان هذا يمتنع اولاً لانه
 ما من احد يحقق ان الاشياء في ذاتها كما هي في الصورات وثانياً
 لاسا يحل طسعة الصورات

احيب ميمر الكرى فاسلم انه لا بد لذلك من نظوره العلاقة
 الحقيقية صورياً اما انه لا بد من نظوره العلاقة الحقيقية موضوعياً
 فامير ثانياً على وجه غير مستقيم اسلم اما على وجه مستقيم فانكر وامير
 الصعري بالعكس واعلم ان المادي الي عليها الكلام محردة وغير
 مطور فيها الى وجود الاشياء ولذلك لا يكي لتكون موكدة مطلقاً
 تصور العقل علاقة الصورات الحقيقية صورياً اي كما هي بين
 التصورات وبما ان هذه المادي لا تخلو من حكم على الموضوع شيء
 يخص ماهيته بظهر وجود حقيقة موضوعية ايضاً على غير الاستقامة
 فمن تاكدي مثلاً عملاً ان الكل اكر من حرثه ابح باستقامة من
 جهة الموضوع ان لا كل موجود وليس تاكر من حرثه فالصورات

الكلية المشتملة عليها هذه المادي غير ملحوظ فيها وحوادث الأشياء فإدالا
 يطر فيها إلا إلى العلاقة الحقيقية صورياً وما قيل من أنه لا يمكن
 أحداً أن يتحقق أن الأشياء هي في ذاتها كما هي في الصورات باطل
 أيضاً لأن ذلك كافٍ ما يجب على الحواس من الاجتهاد في
 ملاحظة الأشياء أو أي محرك آخر أو دليل حاص على الجمعية الموضوعية
 وكذلك لا يلزم لصور علاقات الصورات باستقامة معرفة طسعة
 الصورات أي بأي شيء قائمة أو كيف بصورها العقل أو ما أصلها
 يارعون هؤلاء أن تصوراتها كلها تتعلق بالحواس فإذا ليست
 هذه المادي إلا احتمارة ومن المتأخر على أن المادي التي تأخذ
 حقيقتها من المأخر لاحظ لها في التوكيد المطلق

أحب ما يأنكر المقدمة أو أعدل عن الحجاب عليها وأنكر النتيجة
 وإنما عدلت عن الحجاب على المقدمة لأنه وإن كانت الصورات
 كلها تتعلق عن بعد بالحواس مع ذلك لا بد من التسليم بوجود
 حسي للمادي وعليه ولو أن تصور الكل والحركة متلاً لا يكسب
 إلا بالحواس إلا أن زيادة الكل على الحركة تعرف بمجرد ملاحظة
 علاقة الصورات لا بالاحتمار والاستساج كما يجري في المادي
 التي هي من المأخر فإدًا عموم ذلك المداد وضرورته وصدقه
 لا يتعلق بالاحتمار حلاً للكاسبين . هذا ومع ذلك لا نسلم
 أيضاً بأن كل تصور يتعلق بالاحتمار بالحواس حلاً لما يرغم الحسيون
 نعماً للوك لأن تصور وجودها كما مر في عدد ٤٥ وتصور الحق والخير

والعادل في الحملة وما اشبه ذلك لا يعلق أصلاً بالحواس ولا من
 وجه بل ان التصورات الكلية (وهذا صد الماديين) المتصورة
 بالحرید في فعل العقل وحده وليست الحواس الا سبباً بعيداً
 كما يظهر صريحاً من ملاحظة اصلها ومن عد ٥١ وعد ٥٢ وما
 قلناه عن تصور الحق والخير ومحوها سبباً اثباته في السيكولوجيا
 الا انه يسعى هنا للطرف في صيغ هولاة الحسنيين المملو حذاعاً فاهم
 واب لم يالوا جهداً في سد اراء الكارتارياسين والمشاة وملاشاة
 مسخ تعليمهم مطلقاً فاهم مع ذلك قد احنصوا لداتهم مددا المشاة
 وهو ليس في العقل شيء لم يكن في الحواس واحوه كثيراً
 وليس ذلك على ما يظهر الا ليسهوا سبباً ربحاً لمذهب الماديين
 (والمراد هم الحسيون دور البية السيئة) القبح ومن ذلك
 نشات مداهم النتيجة التي ترجع كل قوى نفسا الى الحس والحس
 الى تركيب الحسد تركيباً مختلفاً وإلى حركات العروق والاعصاب
 وسباني الكلام على ذلك في غير هذا المحل *

الحزب السادس

* في قوة تصور علاقه التصورات بواسطة اي في محسوس السبب *

عد ٥٨ ان صدق النتيجة الصوري في كل الفياسات من اي
 قصايا تركت تتعلق بمدأى الاتحاد والباس اما صدقها المادي
 فهو محد من طسعة القصايا في داتها فاذا كانت المقدما الملاحظان

في ذاتها من المبدء كان صدق السبحة المادي من المتقدم كقولك
 الكل اكر من حرثه والمحس كل والانواع احراقه فاذا المحس
 اكر من كل نوع من انواع وهذا العباس ستي محصا او حالصا
 اما المبرح فهو ما اذا كانت احدي المدمات من الماهر والنتيجة
 حيث اذا اعتبرت ماديا تكون موكة بطريا لكن بشرط كقولك
 كل صورة لها اربع روايا متساوية هي مربعة وهذه الطاولة لها
 اربع روايا متساوية فاذا هي مربعة فمن كون الصعري اختيارية
 لا يمكن على فرض صدها ان تكون هذه الطاولة غير مربعة
 والعباس الاختياري يرك من مقدمتين من الماهر كقولك اذا
 بدرت الدور في الارض حلت سرة والان تدر الدور في
 الارض فاذا استخى سرة فصدق السبحة المادي لا يعدو تحقق المدمات
 الطبيعي وكما يقال في النتيجة اذا كانت المقدمات او احداها
 محتملة فقط ولعل العباسات الاول والاحير يرتب على اقسام
 احكاما او معارفا الى اختيارية وعقلية محضة وهي التي ياتي بها
 العمل وحق بما انه ناطق وشمير عادة عن العلية بالساطه ولاند لهم
 بصوص العلاسة ولا سيما الحرمايين من معرفة اقسام اخرى لمعارفا
 كالتحليلية والركيبة والبطرية والعلية ما لا يسعي حطه بالعمل
 البطري والمحس المبرع من كابط (وقد ميره هو ايضا عن العقل العملي
 كماها مدآن مختلفان صوريا فقط) ولا بالصورة العقلية للمهمة
 الي يسميها مقولات وسياتي الكلام عليها فالعلاسة اذا كسمون

مثل هذه الاحكام او المعارف كعرفة الاحساس والانواع عملية بالسطاة
 ويعرفونها عن العملية المحضة كعرفة تساوي الخطوط مثلاً والروايا
 وغيرها في المساحة لان تلك تفترض اساساً ما في الصورات
 المتقدمة المحسية او الاحتيارية اما هذه فلا بل هي عملية محصاً
 والمعارف التحليلية هي تلك التي يظهر من تحليل موضوعها وجهه نسبة
 المحمول اليه والتركيبية بالعكس اي حينما ينسب المحمول الى
 الموضوع من خارج على نوع ما ولذلك كانت المعارف التحليلية
 دائماً من المتقدم والتركيبية من المتأخر. ومن ثم يظهر بطلان ما
 تمسك به كابط من تعليم غير واحد بان من المعارف التركيبية ما
 هو من المتقدم كقولك سبعة وخمسة اثنا عشر وان للعالم بداية وانه
 لا يبعد حرة من المادة في التعيرات الحسدية وغير ذلك لان الاتفاق
 في الحكم الاول لا يعرفه سالي اضافة الاعداد $1 + 1 + 1 + 1 + 1$ الخ
 خلافاً لما يدرسه المصوم بل من تصوري السعة والخمسة
 المصورس سابقاً والمصافين الى بعضها سبع مساواتها للاثني عشر
 وكذا لا يسدل على ان للعالم بداية وانه لا يبعد حرة من المادة في التعيرات
 الحسدية من زيادة تصور ما خارجي بل من طبيعة حدوث
 العالم ومن طسعة القيدان الكامل اي البلاشي الذي لا يكتفى له تعيرات
 الاحساد وقواها اما المعارف النظرية فهي التي ليس موضوعها الا
 ملاحظة المحسية فقط كقولك ان الله موجود واما العملية فهي التي
 تلاحظ الفعل كقولك ان الله يجب ان يوجد ومن هنا ياخذ

العمل البطري والعمل تفسيره ولقبه وفي إمرى كلام مسهب في
ذلك فانظر

عد ٥٩ وصدق هذه العيادات الصوري بطري لانه اذا انطبق
مداد الاتحاد والبيان لا يمكن مطلقا ان يكون في السجعة كدت لان
هذين المبدأين يبيان كل خطر الخطا كمدا البافص

وعدا ذلك فاما متحسون اما سئل ما ليعاس الى الجمعية المحهولة
ما قبل وهذا يدل عليه صريحا طبيعة البرهان الذي على فرص
الحلاف لا يكون الامحص ابصاح وبجاح العلوم والاحضار البيومي
من يعنى تفصيل العلوم العينة المال ولا يسي الاطالة في رد
ما قاله بعض المولعين المباحرين محالفا ذلك من انه لا يمكن ان
يبحث على محمول لانه لا تُشتمى واذا وحد العقل حقيقة محهولة
يكون قد حلها وهكذا بوحده الله مثالا عند وجود تصويره وان
الجمعية ارلية وكل حقيقة بوحده هي اما انها كانت معروفة من
سلعوا قبلنا او انها كانت منصفة في المادي التي تحصل هي منها
فادا ليست محدثة

والجواب على ذلك انه يمكن للبحث على حقيقة محهولة معرفتها
الاصالية والجمعية فلا يكون البحث على شئ محمول مطلقا ولا قوة
لسيطرة الشطيين الاقدمين وهي اما انك تعرف ما تبحث عليه
او انك تجهلة فان كان الاول يذهب بحثك سدي او الباني فلا
تجد شيئا ومعرفة الحقيقة الحديثة لا تقتضى لاعمالا ولا موضوعا

انرار شي * من عدم صورته ومادته فاذا لم فيها حلقة . نعم ان
الحقيقة هي في ذاتها اولية غير ان معرفتها يمكن ان تكون بالطر
البا فقط حديثة وهي كسيرا كذلك فلا يعكر على ذلك انها قد عرفت
من غيرا فل وعلاقة المادي بالحقيقة المحوثة عليها لا تنصر شيئا
لان تحدد المعرفة قائم شيهن هذه العلاقة اذا نقرر ذلك بول
اثباتا للحز الاول من كلاما الماز

قصة

* يمكن اكساب معرفة حقيقة مجهولة بالقياس المسعم صورة ومادة ولا *

* يمكن ان يكون كذب في النتيجة الحاصلة من ذلك *

* حسب طسعه المادي المركب مادة القياس *

عد ٦ اما الحز الثاني من كلاما فلا يحتاج الى اثبات بل لا يمكن
ان يثبت وهو ظاهر من انه لا يمكن الريب في ما في القياس
الشرعي من الصدق الصوري من دونه في مبادئ العمل
الاولى اما صدق القياس المادي فيعرف بسهولة لان من يصع قياسا
او يبين انه شيء بالقياس بصطرو يمكنه ويجب عليه ان يبحث
على النوع الذي يصدر به صدق المدمتين من احد مصادر الاحكام
والمسئلة المحاصرة اذا ما هي في كيف تعلم اما وصعنا قياسا شرعا
وحسنا غير ان الواعد المارة في عد ٩ اما انها واضحة بلا واسطة
او انها ترجع الى مبادئ الاتحاد والسايين وعلى كل لا يعتبر انطامها
الى اثبات ثم من حيث ان هذه الواعد عملية لا نظرية فكونها

انطبقت حسناً في موطن خاص وكوبنا اصعبا الى ذلك كما يجب
 اما ما فعل باطن فيها بين نوكيك بالكماية التامل السيطر في
 تلك الواعد وفي انفسنا ومن ثم يسهل عليك دفع كل اشكال يرد
 من اساءة استعمال القياس

عد ٦١ فاهم يقولون اولاً انه لم يجل رمان من خطأ كبير
 في القياس فلا شيء محقق بحيث يمتنع بقصه بالقياس ولا شيء
 كاذب بحيث يمتنع تأييده به فما ينفع الان بالقياس انه محقق
 كبيراً ما سكره فيما بعد كعاسد ويشهد لذلك مآرعات الفلاسفة
 التي لا تنكاد نتجد

والجواب اني امير فانكر ان ذلك كله قد تست او يتسبب عن
 القياس الشرعي اما انه تسبب او يتسبب عن غيره فاسلم او اعدل نعم
 لا سكرانه لم يجل ومن خطأ كثيرين لاساءة استعمال القياسات
 الا ان هذا ليس بشيء وليبين لنا الخصوم ان قدروا ان ذلك كله ينح
 من القياس الصحيح صورة ومادة فيجديهم ذلك شيئاً وما قالوه ايضاً
 في المحل الثاني باطل مطلقاً والا فلما توبوا ان كانوا قادرين بسطة
 بتقصون بها ولو بحسب الطاهر فقط صدق مددا ما من المتقدم او
 بجامون عن شيء يافسه اما مآرعات الفلاسفة فليست ناشئة عن ريبهم
 في تحقق النتيجة الشرعية بل عن اعدام كثيراً الراهبين من مبادئ
 ذات رب او محتملة فقط

عد ٦٢ يعرضون ثانياً انه لا يمكن تحقق صدق قياس شرعي

لان ذلك انما يحصل بواسطة العياس فيربك الدور العاسد
 احب ناني انكر المقدمة والرهان وما قيل في عد ٥٩ و ٦
 يعرف على اي اساس يعتمد تحقق السبحة واسا لانفع في الدور العاسد
 في ايصاحا ذلك لاسا في العياس لاشت الصعري بل بين فقط
 ما هو معروف بناته ويمتدح الربيب فيه فلا فساد ولذلك يحب السليم
 به من غير رهان

يأرعون اولاً يقولون انه يمكن دائماً ان رتاب تصدق السبحة
 وذلك لان كان خطأ قوتنا الذاكرة التي يمكنها ان تذكر لنا في العياس
 تصورات كادية ولانه اذا حصل نراع في مسألة لا يعرف حرماً من
 استعانة العياس وحدها اي المتارعين احسن قياساً بل لاند من
 الاستعانة على ذلك بشهادة الاعيار فاداً الخ

احب ناني انكر المقدمة وامير الرهان الاول فاسلم ان الذاكرة
 يمكنها ان تذكر لنا الخ ادا لم يصغ او سامل كما يجب والا فانكر
 فعندما تاتي بفاس من تلك الصورات او ا مادي المستحصرة فعلاً
 في العمل لا يكون محل للذاكرة المراد بها قوة معرفة الصورات
 وعلاقتها ثانياً اما اذا اقصى الامر اعادة بعض المعارف المماضية
 فيمكنها اذا ترددنا في داسا ان يتحقق هل صورتها بما تصورناها به
 مرة ما من العلاقة عيها والطام والسان

اما الرهان الثاني فانكر فيه المقدمة والعلة بالمعنى الاتي فمن
 يتست صغراه من المتارعين براهين سديقة وما حودة من اصل

منصّي يعتد صاحب الحق ولكن في المشاكل الفلسفية محصّاً لا في
 ما يخص الايمان والعادات (لأنه يوقف حلها دائماً على رأي
 الكسبة معللة الايمان المعصومه من الخطأ) ولا يمنع من ذلك
 اعتنار الاحترام غير مقصّر في الراهين المديّة فإن ما فيها من
 الصعّب والفساد يصي عليه ناه معاند ومحّب دانه ويصّي ذوي
 الهى عن اتباع رايه راجع ما اسلمناه (في الجزء ٢ عدد ٤٢) ولا يسمعك
 كبيراً لك قد عرّضت حجتك على غيرك (ولا يكران ذلك مفيد
 حدّاً وخصوصاً في الامور المعصلة) لانه قد يكون حصمك معرراً
 بعصّة نفرّ رايه أكثر واعظم ممن تعرّرت بهم

يأرجعون ثانياً بأن السياسات المحصّة لا يعيد العمل شيئاً من
 المعارف الحقيقية والسياسات الاحتمالية لا تاتي بشيء محقق لترك
 الاولى من مادي محردة وتصورية محصّة والثانية من مادي احتمالية
 ثم من طبع عملنا ان يعرف العرديات قبل الكليات وحقيقة الكليات
 تتعلق بالمعردات لا بالعكس الا انه يجري الخلاف في القياس
 احب على الاول نالي انكر الامرين وما أبدأ به من الراهين
 ليس شيء لأن المعرفة الحقيقية ليست محصورة فيما اذا كان موضوعها
 موحوداً فعلاً فقط بل قد يكون ذلك علامات موثقة ايضاً وبهذا
 تضاد العدم والصورات الوهمية والاحتمالية وهذه المعارف مما تفيد
 السياسات المحصّة اما الاحتمالية فتتحقق بنجها المادي طبيعي حسب
 طبيعة المحدثين

وعلى الثاني ناتي امير الحزم الاول فاسلم انه من طبع عقلا الخ
 في تركيب بعض التصورات اما في العباس فانكروا امير الحزم الثاني
 فاسلم ان حقيقة الكلبيات تتعلق الخ في المادي اللبنة اي الي من المتأخر
 وطريق اللزوم اما في المادي الالبنة اي الي من المبدء فانكروا حقيقة
 هذا التمييز الاخير تظهر مما مر في عدد ٥٧ وليس طريق العباس وتصور
 بعض التصورات الكلية واحداً لانه من حيث ان التصورات
 الكلية لاتصير كلها بالحر يد فتصني امراض معرفة الفرديات كما
 بها عليه في محله ينح مثلاً بكل صواب من هذا المبدأ الكلي المحرر
 عن الحواس والاحتمار وهو يجب ان يرد لكل حقه هذا الصورة
 الحرثي اي انه يجب على السارقين ان يردوا ما سلبوه وان كان
 لذلك محل في العباسات الاحتمارية ايضاً حيث لا واحد المبدءان
 تحقهما من تعدد الحوادث الفردية بل من المادي المؤسس عليها ثبات
 الشرائع الطبيعية كقولك ان الماصي كالمسفل والعلل المشابهة تصدر
 معلولات متشابهة . فاداً ولو ان العقل الشرعي يستل في بعض
 التصورات الكلية من الفرديات والحرثيات الى الكلبيات لايجمع ذلك
 من ان يمكنه ان ينح في العباس شيئاً معرداً او حرثياً من المادى
 او الاحكام الكلية .

وهذا الاعترار الاخير في اصل الحق الطبيعي في المادى
 الاحتمارية صريحاً انه لادور فاسد في ذلك كما رعم بعضهم بدعوى
 انه يقال ان الحق الطبيعي مؤسس على ثبات الشرائع الطبيعية وان

هذا الثبات عيه محقق طبعاً لان ثبات الشرائع الطبيعية بالعموم
محقق بطريقاً لتأسيسه على المادي المذكورة قريباً الي تعتنا الطبيعة
الباطنة الى اعتبارها محققه كما قال بالافيشيوس في كتابه في
الحير او على الحكمة الالهية التي لا يمكنها ان تدع هذه الشرائع ان
تعتبر تعبيراً متواصلاً والالزم السلسل الدائم في طبيعة الاشياء ولم
يكن للشريعة ثابة لتدريب افعالهم وكلاهما يصاد حكمة صانع
الطبيعة ويكون دليلاً على التوكيد الطري في الشرائع الطبيعية بالعموم
ولا يصح بذلك كون حوادث تلك الشرائع بالخصوص محقة طبعاً
لان هذا انما يهم ان الشرائع الطبيعية مرتبة بحيث يمكن ان يكون فيها
استثناء في حادث حصوي فاداً ان لم ترجع في ذلك الى المادي
الطرية واللمية لا يمكن ان يكون للتحقق الطبيعي اصل في اعتبار كلي
كما دهمت الي المدرسة السكونية . لان هذا الاعتبار الكلي بما انه
احتماري لا يمكنه ان يريد شيئاً على ما يقتضيه ترتيب الاشياء
الطبيعي اي ترتيب الشرائع الطبيعية عيها

الجزء السابع

* في اضطراب الطبيعة الباطنة لارار بعض احكام اي في حسن الطسعة العام *

عد ٦٢ ان تلك القوة التي تضطر الناس المحتلين لارار بعض
احكام تلاحظ بالخصوص العادات والعيشة الاجتماعية تسمى حسن
الطبيعة العام لانه من المقرر من احتمار احيال كثيرة وآثار قديمة

انه كان لقائل مختلفة احكام ثابتة ومتوافقة وعامة كقولك يجب ان يعطى كل ماله وانه يوحداله وغير ذلك ولايجب ان هذه الاحكام لم تنشأ عن البرهنة او الاحكام الفاسدة او الازالة ولا عن الرحا والاشفاق ولا عن شهادة الاعيار لان هذه الاسباب مختلفة باختلاف البلاد والزمان والاحوال فلم يبق اذا الا انها صادرة عن الطبيعة الباطنة التي هي واحدة في الجميع دائماً الا ان ذلك ليس كصدور الحقائق الواضحة بواسطة او بلا واسطة عن تلك الطبيعة الباطنة لان هذه الاحكام لا تظهر حقيقة ما اول نظرة للناس كافة او لاكثرهم على الاول مع انه يهملها منهم من لم يصع قط قياساً دقيقاً بل نلذ من اضطراب اعنى بحيث يضطر الانسان ليحكم بطرياً في هذه الصورات العامة كدلالة الخلاف ولو حالف ذلك عملياً ومن ما يمكن احد برهان لي لاثبات وجوب التسليم باضطراب عقلياً هذا لان الله والطبيعة لا يبصران في الاشياء الضرورية كما انهما لا يعملان ما لاوائدة فيه وما ان بعض الحقائق الضرورية حداً لحس ترتيب العيشة الباطنة كوجود الله وكونه معسياً ووجود حوة اخرى بعد المحاصرة وغير ذلك ليست موضوعاً للحس الباطن او الحواس الطاهرة او شهادة الشر ولا يتانى للعمل تصورهما باول نظرة ولا يمكن ان يكشفها بواسطة العباس اكثر الناس الدس ليس من قلمهم ان باتوا بقياسات دقيقة يلزم من عدم وجود هذا الباعث للعقل او هذه الوسطة الى معرفتها فنصير الطبيعة في الاشياء الضرورية كما انه

لا يكون لعملها فائدة لو تحكم في الحكم بواسطة هذا الباعث على
حقائق احكام اخرى كوجودها او وجود الشمس مثلاً وغير ذلك مما
يرشد اليه العقل اذا نهر ذلك بول

قصبة

* ان حسن الطبيعة العام في بعض الاحكام الملاحظة على الخصوص العاديات *

* والعسمة الاجتماعيه دليل محض على التوكيد وهو *

* مع ذلك عن الاجتماع العام *

عد ٦٤ لاند قبل الشروع في اثبات القصبة من تبين الفرق أولاً
بين حسن الطبيعة العام وبين الاجتماع العام السيط لانه حيثما وجد
الحسن العام هناك الاجتماع ولا يعكس لان الاجتماع يحصل من
المادي المعروفة من العقل بلا واسطة ولا سمع محامته الخطا اذا
كان صادراً عن غير الطبيعة الباطنة اي اذا حى بالحكم اعتقاداً على
عدد الحاكمين كذا فقط او على ظاهر علائق الحواس او على اراء
نصورها العقل من قبل او على تعليم الاقدمين العاسد اولم ثم فيه
الشروط المصفاة كما حرى في الحكم على حركة الشمس وعدم وجود
اناس في اطراف الارض المتعائلة وغير ذلك ثانياً سه وبين
الشهادة العامة الي بعظم شأها غير واحد لايها في الحقيقة غير موحودة
ويجب امتدادها على راي هؤلاء العلماء الى معارفها كافة كقاعدة عامة
ووحيدة كما مر في الجزء الثاني من هذا القسم عد ٤ و ٤٢ ولذلك
تفرق عن حسن الطبيعة العام الذي موضوعه الاحكام الي يتوصل

اليها بالحس الباطن او سطر العقل بواسطة او بلا واسطة او
 بالحواس الظاهرة وما عدا ذلك فان الشهادة الشرعية بالحصر
 لا تمتد الا الى الآثار المحسوسة فقط وتقتصر دائماً معارف عملية
 محققة لا تتعلق بها كما ستعرفه

عد ٦٥ ومن الصريح البين ان احكام حسن الطبيعة العام محققة
 تحقّقاً مطلقاً لايها لما كانت من جهة عامة وثابتة ومماثلة وبارزة عن
 عمل مصطر لا توارها ومن جهة اخرى صادرة عن الطسعة الباطنة
 التي من شأنها ان ترشدنا الى الحق بمتبع فسادها والا لرم ان الطبيعة
 الباطنة تحربا الى الخطا دائماً وسواء بحيث لا يمكن الرجوع عنه وهذا
 باطل لانه يلزم منه انها باطنة وغير باطنة معاً لاهالها ما يجب عليها
 فعله. فاداً لا يمكن الريب في تحقق هذه الاحكام الموضوعي بلا تناف
 ظاهر لانه لو سلم ولومر ان الطسعة الباطنة تحربا بذاتها الى الخطا
 او انه يمكن ان يرتب في حقيقة الاحكام المرشدة اليها الطبيعة لوح
 الريب في كل التي والوقوع احيراً في مذهب الشطيقين المطلق
 الذي يحجب بكل تعلل هذا الدهان ولو انه يصح على تحقق كل
 حكم صادر بالحقيقة نارشاد الطبيعة الباطنة الا انه من حيث ان
 ضرورة السلم نارشاد الطبيعة الباطنة هذا لا تلاحظ الانعص
 معارفنا لان باقي المعارف تتعلق بمصادرها ودلائلها الخاصة كما
 يوضح مما اسلفناه في عد ٦٢ يظهر معنى حصر قصيتنا بلغة
 على الخصوص

عد ٦٦ يعترضون أولاً بأنه لا وجود لمثل هذه الأحكام العامة
والثانية والمماثلة أولاً لأنه لم يجل ركن من وجود المعطلة وثانياً
لأن شعوراً كثيراً كانوا يرتكبون كذا أثر قبيحة جداً صد
مبادئ الأدب الأولى كاحتمار الأنوبس وإباحة السرقة وغير
ذلك فاداً

أحبب أولاً بأن الرهان الأول غير مستقيم لأننا نعرض الآن
أن هذه الأحكام قد وجدت ولا نسلم على شيء منها بخصوصه بل
على دليل توكيدها الخاص فقط وثانياً نأني أنكر المقدمة والرهان
الأول إذا أريد بالمعطلة المعطلة بالحصار قال ثوليوس لأن كثيراً
رعمون أشياء قبيحة في (تلك الآلهة) وذلك يشاء عادة عن فساد
السيرة إلا أن الجميع يجمعون على وجود قوة وطبيعة الهيتين أما إذا
أريد المعطلة بالساحة وهم الذين يقصرون عيشة مسودة كان
لا اله يجرب المفاصين عقاباً أو يقولون بأن الطبيعة الناطقة
لا ترشدهم إلى الحكم بوجوده والحوار ما قاله سيبكا وهو من يدل
أنه لا يشعر بوجوده هو كاذب لأنه إذا أثبت لك ذلك بهاراً
يرتاب فيه وحده ليلاً وعدا ذلك فاعلم أننا لم نأخذ تحقق هذه
الأحكام من عدد المرات كذلك بل من إرشاد الطبيعة الناطقة
ولذلك لا حاجة لاثبات وجودها عند الشر كافة فلا استثنا
وسياتي لهذا مزيد بحث عند الكلام على وجوده

وأحبب على الرهان الثاني بأن القشاح المذكورة لا تثبت أن

ملك الشعوب كانت تجهل مبادئ الادب الاولى اولا لان هذه المسائل
 ثانيا عالمنا من تصاد ما يحسب الظاهر في بعض التصورات او من
 سوء تطبيق تصور عام على حادث خاص وثالثا لان ارشاد الطبيعة
 الباطنة الى ارار هذه الاحكام يلاحظ العقل اما الارادة الحرة دائما
 فيمكنها ان لا تلتفت الى ارشاد العقل وبحر الانسان الى حرائم قبيحة
 حثا وخصوصا اذا اسعدها فساد الحصال وامثلة الاعيار الرديئة
 يبارعون اولا فان هذه الاحكام وان تكن عامة يمكن ان تكون
 فاسدة كما وقع ذلك فعلا في الحكم على عدم وجود اناس في اطراف
 الارض المعاملة وعلى حركة الشمس والهول بالشرك وغير ذلك
 احبب ناني امير المقدمة فاسلم ان هذه الاحكام الخ اذا لم تنشأ عن
 ارشاد الطبيعة الباطنة والا فانكر ووجه التمييز بظهر ما مر في عدد ٦٤
 والامثلة الموردة ليست بشي لان هذه الاحكام ليست مستندة الى حسن
 الطبيعة العام وانما نشأ الحكماء الاولان عن علل ظاهرية فقط
 والثالث عن فساد الحصال على رغم ارشاد الطبيعة الباطنة
 يبارعون ثانيا فان الاحكام الصادرة عن ارشاد الطبيعة الباطنة
 يمكن ان تكون فاسدة ايضا اذ لا يمتنع ميل العقل العام الى شي فاسد
 كما لا يمتنع ميل الارادة الى الشر

احبب بانكار المقدمة والبرهان فاما كليهما ممتنعان لانه قد
 نهر من احضار الشر الباطن والعام ان فيها ميلا طبيعيا الى الحق
 والسعادة تحت وجه خير كامل مطلقا فاذا ادا كان فيها ايضا ميل

طبيعي الى الخطا والشر الذي يصاد بداه السعادة كان في نفسا
 حصائص طبيعية مساوقة وهذا باطل وانما قلنا طبيعية لان
 كلاما ليس على ملكة ما في الشر الادبي اي في الخطيئة مما يكسب
 بالعادة او على المل الى الخطا مما ورثناه جميعا عن ادم بعله ديه
 عد ٦٧ يعرضون ثانياً بان هذه الاحكام لا بيد اكثر الناس
 لان السدح لا يمكنهم ان يحصلوا فيعرفوا اذا كان غيرهم من الناس
 يرى رايهم

احب ما نكار المقدمة ومبر البرهان فاسلم ان هذا المحض لا يلزم
 دائماً لبعض مصادره هذه الاحكام والا فانكر لانه من
 اضطرارنا من جهة الى وضع هذه الاحكام ومن مصادتها بالعموم من
 جهة اخرى لشهواتنا القبيحة والحب الداني والتهديد الفاسد يمكنها
 ان تحقق ان مصدرها هو الطبيعة الباطنة وان لم سال غيرنا هل
 يرون ما راينا واذا راينا احيانا شيء من ذلك يمكنها ان سال
 بعض الناس ولا يجب سؤلهم كافة ولا ان يوحد من حكمهم دليل
 على التحقق والا كان الدين شأوا ورموا في الوثنية والاعتقادات
 الباطلة اشقياء ومعدورين اذا لم يكن معروفا في طبيعتهم الباطنة
 تمييزهم بين الحسن والقبح وبين ما يجب الفرار منه وما يجب التمسك
 به ولو في ما يلاحظ الاداب والعيشة الاجتماعية فمطلوبهم لم يكن
 ممكنا لهم ان يحتوا في التقليد والاحماع العام اذ هم كانوا يجهلون وحوود
 غيرهم من الامم او بطون ان ما هم عليه من الوثنية عليه غيرهم

الااليهود

وما قيل يؤخذ الجواب على قول قائل بان مصدر هذه الاحكام ليس هو الطبيعة الناطقة بل نفعيد الانبياء الاولين لانه ولو سلمنا بان ذلك امكن ان يصير بالواليد المتتالية الا انه ما لم يرشد العقل نفسه الناس الى ابرار مثل هذه الاحكام يكون نص عناية بالحسن الشرعي لان نفعيد الوثنيين وامثلتهم الردثة وفساد اديانهم كانت مصادرة دائما لهذه الحقائق ويظهر ايضا ان الوثنيين والبربر لم يكونوا يهذبون سيهم ذلك التهذيب الحسن الذي يعلم به الانبياء سيهم تلك المعارف الضرورية لحسن ترتيب الحياة الناطقة ومع ذلك قد حطت هذه الاحكام ولو بالعموم على الافل ولو ترك الان تهذيب السيئ لانائم فقط لكما ترى ظلمات الجهل مسدلة في كل مكان يارعون بان نحقق احكام حسن الطسعة العام غير حدير بالفلسوف لانه ادني فسط كما قال نابل

احيب بانكار المقدمة واعدل عن الجواب على مقدمة البرهان وانكر النتيجة فقد قدما ان احكام حسن الطسعة العام لا يمكن ان تكون فاسدة من دون ان تكون الطبيعة الناطقة ناطقة وغير ناطقة معا فاذا سمع الصد ناطقا. ويمكن القول بان هذا التحقق بطري بحث يتعدر حتى على الله ان ياتي بعكس ذلك على اما لا استند في ذلك الى المرافاة من جهة الله لتلا مع في الدور العاسد لاسا سشت بهذا البرهان وعود الله. الا ان هذا لا يقص مرافاة الصد الناطقة

ولذلك لا يذهب بالتوكيد الطري واحيراً على فرض ان هذا
 المحقق ادبي فقط لا يعتد لذلك انه غير حليق بالميلسوف الذي
 يرتاح الى اي نوع من المحقق الباتئ عن المادي الطبيعية والذي
 لا بد من كونه مختلفاً باختلاف الاسباب انظر ما قيل في عد ٢٦
 وادا كان من لا يبالى بتوكيد هذه الاحكام رعيّاً ماها صادرة عن
 ارشاد الطبيعة الاعى كعبرة الهائم نجات بالتمهيد اي ان هذا الارشاد
 في الطبيعة يدعي اعى لانه لا يدرك في هذه الاحكام عالمنا وحه
 الاتفاق والاختلاف على وحه مستقيم لكن لا على وحه غير مستقيم
 وهذا يكفى للقول باننا لاسلم تلك الاحكام ونحفظها الا بما انا
 باطمون ومستبدون الى علة صوابية اي لمعرفة اصلها الحقيقي وامتناع
 الخطأ فيها

الجزء الثامن

* في وجود الاحسام *

عد ٦٨ ان حواس حسنة فاداً لا بد قبل الشروع في الكلام
 على تحقق المعارف التي يدركها بواسطة الحواس من اثبات وجود
 الاحسام براهين سديدة رداً على الصور بين الدس برعمون ان
 الاحسام ليست موحودة بل انما هي تصورات في عقلاً وامام هولاء
 حرحس مركبلاي . ومذهب الصور على انحاء متعددة فمنه علي وهو
 ما يرعم صاحبه انه يمسك اثبات عدم وجود الاحسام ومنه سلمي

وهو ما يرعى صاحبه انه لا يمكن احدا الطرفين الا ببيان برهان سديد
في هذا الامر ومنه سرى وذلك عندما تعري حقيقة الصديق بوحود
الاحسام الموصوعي والحيثي الى قوى نفسها وحدها او الى نوع من
الافتكار ومنه اناني وذلك عندما تنحصر قوة كل برهان او قوة
تصديها الباطن في تحقق ووحودنا فقط اما ما ليبريك فلا يكر ووحود
الاحسام الا انه يرعى انه لا يتبين لنا الا كشف الهى ولاند قل
انصاحا حقيقة ذلك من التنبيه على ثلاثة امور

اولا ان المراد بالتصورات الحسية في هذه المسئلة افعال لنفسها
بمثل لنا عند حضوره شيئا موحودا بالفعل وهو ما سمي حسيا
ثانيا ان المراد بالحسم موضوع متميز عن عقلا مبد ومقاوم لا يحرق
وقد اصرنا عن تحديد الداني اي عن البحث في هل ما تقدم من
الحواص يكون ماهية الحسم النظرية او لا

ثالثا لاند من المميز من تصور الحسم وتصور المادة لان المادة
انما هي العناصر التي يركب منها الحسم وفيها مباحث كثيرة والحسم
انما هو ما قلناه سابق الجميع حتى الحجوم فليطرا اذا هل الاحسام
بالمعنى المبدوم موحودة حقيقة او لا

قصيدة

ان في التصورات الحسية وما في طبعها الباطنة من شك المل الى علمها على مواضع
بغيرها خارجة عما لبرهانا فاطما على ووحود حسدا وسائر الاحساد مطلما
عد ٦٩ انه لم ير من الحس الباطن ان في عقلا تصورات حسية بالمعنى

المبهم وإياها مسموعة وثابتة وذلك عندما تمثل أحراراً مختلفة لذلك
الموضوع الذي سمي حسماً أو تمثل ما سمي سماً أو محوماً أو حالاً أو
غير ذلك ومن ذلك الحس الباطن يعرف أيضاً أن في عقلها ميلاً
إلى تعليق تلك الصور على مواضع موحودة فعلاً إذا عرفت
ذلك فاطر البرهان أن كل عقلها إلى جهة الصور الحسية
إلى المواضع التي سميها حسداً وأحساد سائر الأشياء مطلقاً ثابت
وقوي لا يتغير في زمن أو بحث ولو مهما كانت الداهيات الموحودة
الصد ولا ينص في أي أفعال كان فرحاً أو ألماً أو عصاً أو حسداً
بل إذا أردنا بكل رعتنا أن لا تكون تلك المواضع المستحصرة
بالتصورات أو الصورات نفسها موحودة نعلم لها ذاتها من تلقاء
نفسها وتبين لنا على رعتنا ذاتها وخصائصها فينبغي إذاً أن هذا الميل
إلى الحكم بوحود الأحسام فعلاً ناشئ عن الطسعة الباطنة وإجمالاً أنه
يمنع أن الطسعة الباطنة تحركنا دائماً إلى الخطاء بحيث لا يمكننا التخلص
منه فاداً إذا كان لنا تصورات حسية وميل قوي جداً في طبيعتنا
الباطنة إلى نسبتها إلى مواضع موحودة بالفعل فمن الحق الذي
لا ريب فيه أن حسداً وسائر الأحساد موحودة

ثم إذا اعتبرت حاسب الله خالق الطبيعة وهذا الميل الطبيعي والقوي
يسمع أيضاً باعتبار الصدق الإلهي أن يسوقنا دائماً إلى الخطاء الذي
لا يمكن التخلص منه واعتبار حاسب الله هذا يمكن أن يصير في
الحدال مع الصوريين بلا دور فاسد لأنه من حيث أن العقل

يصطر اضطراراً طبيعياً الى ان يتصور تصورات كثيرة حسية لا يجعل
التصوريون (اذا انكروا وجود الاحساد وضرورة تعلق العقل
بها في تركيب هذه الصور) علة هذا الاضطرار في الصور كما
لو كانت الاحساد موحودة الاقدرة الله الحائلة هذه الصور في
عملها كما يظهر من المشكلات التي يوردونها

عد ٧ وهذا البرهان لا يفيح التصوريين فقط بل مالم يرك
ايضاً لانه ما حود من العقل فقط فما ظل اذا ما ادعاء مالم يرك
من انه لا يمكن ان يتحقق وجود الاحساد الا بكشف الهي. وباهيك
انه لو كان ذلك صحيحاً لعدرت علينا معرفة الوحي عيه اد
لا ريب في ان الوحي كما هو الآن عندما يمرض حسا معرفة محسنة
بوجود الاحساد لانه يفترض ضرورة تلك الوسائط او الدلائل التي
بها سلج الى معرفته ويبره عن الوحي الكاذب وفي ما قلناه مطلقاً رد
ايضاً على الذين يكررون كل توكيد طبعي ويجعلونه في الوحي الالهي
وحد موافقة لصاحب ذلك الكتيب الذي عنوانه في صعب
العقل البشري لاهم بذلك يجعلون معرفة الوحي المحسنة متعددة
عليها فيما يسعى فعله اذا وكيف يمكن ان يصدق الوحي الالهي في
كشفه لما شئنا اذا لم يكن متحققين ان هذا وحي الهي وانه يجب علينا
ان نصدق انه كيف يمكن ان يسمى تصديقنا فعلاً صوابياً اذا لم يكن
موسساً مطلقاً على ارشاد محقق لعقلنا اطرب في ذلك موراتوري
المصدق كل ما في الكتيب المذكور من السمطات

عد ٧١ ولا يعي شيئاً عن مالربك العول بان ليس مراده
 الوحي الحقيقي بل الوحي بواسطة عملها الذي يتحقق وحوود الاحساد
 بقدر ما يلحظها في الدات الالهية لان هذا ليس صحيح ايضاً كما يظهر
 من كتابه وانما يجامى عن تعليمه العاسد برهان اكثر قسداً فمن
 يسلم لمالربك باننا نعرف كل شيء في ماهية الله اليس ان نسا
 نريدهما تريده بلا واسطة وهو ايضاً لم سكر ذلك فلماذا اذا لا يمكنها
 ان تعرف ايضاً كذلك مع ان المعرفة ليست اشرف من الارادة
 ورد على ذلك انه لما لم تكن كل الاشياء مدرجة في الدات الالهية
 الا بالله او سوع سام كان الطري في الدات الالهية كاولاً بمعرفة
 الاحساد السامية فقط لا الصورية مع اننا نعرف الاحساد كما هي
 موضوعياً في داتها ولو عماعيلها على الاول واعلم ايضاً ان الوحي
 الالهي لا يمكن للحط الدات الالهية كما هي في داتها بل يقتضي لذلك
 ايضاً ان يرتفع العمل الشرعي الى الله ارتفاعاً فائق الطبيعة كما يعلم
 اللاهوتيون الاعتقاديون اذا احطت بما ذكر عرفت ان يتحقق وحوود
 حسداً وسائر الاحساد بالعموم وان كان شرطياً كما يصح من البرهان
 عيه الا انه لا يكون بالطر الى احد الاحساد مخصوصه
 لاننا نعرف ان الشريعة الطبيعية تقتضي انه اذا تأثرت حواسنا من
 موضوع خارج يتصور عقلاً تصوراً يبين ان ذلك الموضوع موضوع
 فعلاً الا ان حائق الطبيعة يمكنه ان ينقص تلك الشريعة في حادث
 خاص وقد وقع ذلك فعلاً فاداً لا يتحقق وحوود حسداً ما نعيه الا

تحققاً طبيعياً ومط

عد ٧٢ يوردون أولاً أنه لابد لتحقيق كون الميل الى المحكم بوحود
الاحساد ناشئاً عن الطبيعة الباطنة من البحث في هل سائر الناس
يحكمون كذلك على ان هذا يعرض معرفة ووحود الاحساد لان
للشراحساداً لا محالة فاداً

احيب ناني اعدل عن الكرى وانكر الصعري واسلم بالعلة
وانكر النتيجة فقد مرّ أنه لا يجب لصدور حكم عن الطبيعة الباطنة
سؤال سائر الناس عن ذلك وهب اما عدلنا عن هذا ايضا فادعاء
افتراضنا ما هو تحت الحدال ما ظل لان التصور بين لا يكرو
وحود اشياء احر كوحودنا بطع الطر عن ان لها احساداً اولاً
ويسلمون ايضاً بان لنا سبيلاً للاعراب عن تصوراتنا بالسادل
وإذا انكروا ذلك يافصون دواهم صريحاً ويقصى عليهم برك
الحدال فاداً ولو ان للشراحساداً بالفعل لا يعترض برهاها معرفتهم
ضرورة

يأرعون أولاً بان هذا الميل في الطبيعة الباطنة لا يمكن ان
يكون برهاناً محققاً الا اذا كان بين الصورات الحسية والاحساد
علاقة لازمة على أنه ليس بينهما من علاقة لان التصورات انما هي
كيفية او هئات للنس وليس لها شه بالاحساد ورد على ذلك
ان الاحساد شيء حادث فيمتنع ان يكون لها علاقة ضرورية مع
الصورات

احب تمييز الكرى فاسلم بان هذا الميل الخ الادا كانت علاقة
 لازمة مطلقاً او شرطية واما انه ليس برهانا محصيا الادا كانت علاقة
 لازمة مطلقاً فخط فابكر وامير الصغرى فاسلم ان ليس من علاقة
 لازمة مطلقاً وانكر ان ليس من علاقة لازمة شرط فاد اسلم بوحود
 هذا الميل في الطبيعة الباطنة يلزم ضرورة ان يقابل التصورات
 الحسية وحوادث مواضع تثبيتها والا حذعنا الطبيعة الباطنة
 فظهر ادراك وحوادث علاقة لازمة شرط وان لم تكن علاقة لازمة
 مطلقاً ادلا مضافة في وحوادث هذه التصورات في العقل مع عدم وحوادث
 مواضع ولا ريب في ان هذه التصورات الحسية انما هي كميّات او
 هيئات للعقل الالهى مع ذلك نسبة لعدم وحوادثها في العقل بالمساطة
 بل تعلق على شيء موحود بالفعل وهذا يوحد ايضا من الفرق بينهما
 وبين تلك التصورات المسماة اذكارية او استحصارية فاداً ينبغي
 شرعاً من وحوادث ميل العقل المذكور وحوادث المواضع ولا ينع من
 ذلك ان الاحسام شيء حادث لان ضرورة وحوادثها ليست مطلقة
 بل شرطية فقط وقد اصرنا عن تعيين كيفية تأثيرها وحوادث
 التصورات الحسية وعن تعيين طبيعة هذه التصورات لانه وان حكي
 عليها ذلك لا تصعب قوة الدهان الماحود من شدة ميل العقل
 يارعون ثانياً بان في عمل المحايين والله ومعهم ميلاً قوياً
 وتصورات حسية ثابته وموهتلة وليس لها مع ذلك مواضع موحودة
 فعلاً وعدا ذلك فاما يرى فيها ميلاً قوياً الى الحكم بان في الاحساد

خواص ثانوية كاللون والطعم مع ان الفلاسفة قد اجمعوا على انها في النفس فقط فاداً ليست الخواص الاولى ايضاً كالامتداد والدفع الا في النفس فقط كذلك والاحساد ليست موحودة

احيب على الاول ما ي اعدل عن كل ذلك فيلما وتصوراها الحسية حاصلة لحكم عملها الطبيعي بحيث اذا تأملنا حالها بعد ان ندرك ان هذا الميل ناشئ عن العمل فقط وهذا لا يجري في المحايين والله فاداً لا مقابلة . على انه من استطاع ان يخصص افكار المحايين وعلى الثاني بانكار المقدمة والنتيجة والمعاملة على ما ساتي فلا ريب في ان المسبب لهذه الصورات الحسية سواء اشتملت على الخواص الاولى ام الثانوية انما هو الموضوع الموحود فعلاً والذي تمتله وهذا ما يميل اليه العمل لا الحكم على كبيية وجود الخواص في المواضع او احلافه واحيراً هل الخواص الثانوية موحودة صورياً في المواضع او لا بحيث يدرض معرفة وجود الاحساد من قبل اما الخواص الاولى او بعضها على الاقل فداحلة في تصور الاحساد العام ومن ثم لا معاملة مطلقاً

عد ٧٢ يوردون ثانياً انه يكسب بل يحب عليها ان يهدب ميلنا الى الحكم بوجود الاحساد بالعمل الذي يعلم اولا ان الله يستطيع ان يوحد في هذه الصورات من غير ان تكون الاحساد موحودة وثانياً ان عدم وجود الاحساد ممكن وثالثاً ان الله قد يخلق في الناس تصورات حسية لا مواضع لها كما يظهر في الافعال العجيبة ورابعاً ان

الله يستطيع ان يسمع مخطأ ثابت وواجب كما يجري في المحايير
وحامساً انه لا يصع بواسطة اشياء كثيرة ما يمكنه صيغته ناشاء قليلة
فاذا ما انه يستطيع ان يوحد مداه الصورات الحسية لا يكون في
حله الاحساد فائقة هذا حاصل ما بورده ما للترك .

احيب بانكار المقدمة وتبهر العلة الاولى فاسلم ان الله يستطيع الخ
بالاطلاق اما انه يستطيع ذلك بشرط فانكر فاعشار قدرة الله وحدها
مطلقاً لا يصع خلق تصورات حسية فسا مع عدم وجود الاحساد .
الا ان ذلك يسمع على الله على فرص ميل عطفا الطبعي الى سة
تلك الصورات الى مواضع موحودة فعلاً . لانه لا يكون حيث
صادقاً ان يكون علة لخطاء عام وثابت وغير مدفوع

واحيب على العلة الثابتة بانه لا يسمع من ان العقل يرشد الى امكان
عدم وجود الاحساد انه لا يبين انها موحودة حقيقة

وعلى الثالثة بالتميز فاسلم ان الله يخلق احياناً الخ غير ان ذلك
يكون في حادث خاص ولدفع الخطا وعلى خلاف ذلك انكر في بعض
الحوادث الخاصة التي يسمع بها رماناً قليلاً وتقوم في جهل ما اذا
كانت الشريعة الطبيعية نصت حيث وفي الخطا الثابت والعام
وغير المدفوع في الحيوة كلها فرق كبير لان الاول يمكن ان يقصد
به غاية معينة وهذا لا يعيد شيئاً ولا يمكن ان يكون من كون نقص
الطبعة الناطقة كلها

وعلى الرابعة بانكار المعاملة لان عدم مع الاسباب العارضة التي

تمنع من استعمال العقل المستقيم ونفي المحسوس في الخطا ضرورة شيء
ونفي الناس ذوي العمل المستقيم في خطأ دائم وغير مدفوع وسد
كل سبل دون تخلصهم منه شيء آخر

وعلى الخامسة بالتميز فاسلم انه لا يصع بوسائط كثيرة الخ لدا لم
يكن له غاية في صيغته بذلك او لا يريد والا فانكر فلا ريب في
ان من يريد ان يبال بوسائط كثيرة ما يستطيع ان يباله بالسوء
عنه بوسائط قليلة يعتبر صيغته عرياً عن الحكمة وحاشا لله من
ذلك لانه قد تكون له وحده كثيرة حافية عليها يصع لاحلها هذا
لاداك . على ان في الايراد فرصاً كادماً ايضاً لانا لانقول ان
الاحساد انما حصلت لمحصل على بصورات حسية بل انما تحول انما
منحسرون وحودها فعلاً بقطع النظر عن العلة الناعلة وعن غاية
وحودها

وقد نارع في ذلك بتركيباى بان كل ما يتصور ويحس به
هو في الشيء المنصور والمحس والاحساد لا تتصور ولا تحس فاداً ما
يُتصور ويحس به ليس هو في الاحساد بل فيها وعليه لا يمكن ان
يخرج من ذلك وحود الاحساد

والجواب ان البرهان كله مسطرة محضة فمن ثم امير الكرى
فاسلم ان كل ما يتصور الخ في المتصور صورياً وعقلياً لا موضوعياً
واسلم بالصعري وانكر التيجين ولو احدثت الكرى معنى انه لا يمكن
ان يكون في موضوع خارج عن المتصور تصور او احساس

لا فترست ما هو تحت الحدال وليس ما يثبت ذلك . اما نحن فاما
وان سلمنا بان وجود الاحساد لا يترهن من التصورات الحسية
وحدتها قد يبا مع ذلك انه يترهن بكل استقامة من ميل الطسعة
الباطنة الى سة تلك التصورات الى مواضع موحودة فعلاً هذا
وكل يعلم من ذلك كم يعيد بظن بعض الإرادات على الأقل على
صورة العباس ليتبين فسادها اوضح من تفس الطهيرة

الحرة التاسع

* في محس المعارف التي تكسها بواسطة الحواس *

عد ٧٤ ذهب متقدمو الشطيقين ومتأخروهم الى انه لا يجب
تصديق الحواس بل يجب الريب في كل ما يتصور بواسطتها الا
اما قبل الشروع في دفع وهم هذا لاند لنا من ايضاح بعض اشياء
اولية

والحواس الطاهرة او الالات الحساسة احراء لحسدا ما يصور
العمل من تانرها شيئاً خارجاً عنه والدماغ بسى حاسة باطنة لانه
يقال ان حركات الاعصاب كافة تمنع اليه والعس نحن هاك .
والحواس الطاهرة خمس العيان والادنان والانب والعم وسائر
الاعصاء التي يطلق عليها اللس وكل من هذه الحواس موضوع
خاص فموضوع العيين الالوان وموضوع الاديين الصوت وموضوع
الانب الشم وموضوع العلم الطعم وموضوع اللس الهيئة والامتداد والدفع

وعبر ذلك وكثيراً ما يمتد كل منها ولا سيما العيان الى مواضع غيرها .

عد ٧٥ وما في نفسا من قوة التصور لما ثابته احدى الحواس يسمى قوة الحس وانرها يسمى احساساً وهو ما تر النفس الحساسة اذا اعتبر صورياً وعملياً والحركة النائرة في الحاسة الباطنة او الظاهرة اذا اعتبر مادياً .

والمعارف المكسبة بالحواس تدعى قريبة (اي مكسبة بالواسطة) اذا افادت ما يحس به طاهراً كقولك هذا الحدار ابيض وبعدة (اي مكسبة بواسطة) اذا افادت ما يحس به ضمناً فقط ولا يعرف الا بواسطة كقولك الساص عارض وحبيرة مثل هذا نعلق عالماً بالنفاس الشرعي ولذلك يحكى هنا اثبات كون حواسا السليمة لا تخطئ في المعارف القريبة فقط .

عد ٧٦ ان الخطا الصوري وهو تصور شيء بخلاف ما هو حاص بالنفس فلا يثبت الى الحواس الاعماراً . لانيها انما تعلم النفس بذلك الغير الذي يؤمن فيها الموضوع حسب استعداد كل منها وتسمى قوى ضرورية ولذلك اذا فقدت الاستعداد او الاستعمال المستقيم تسول للنفس الخطا المادي فقط اذا اررت الحكم من دون ترو في ما يكون عالية حيثئذ من الظروف ولئلا يقع مثل ذلك يصح لاستعمال الحواس المستقيم قواعد مقررة من العمل والاحتياط واولها ان تكون الحواس على ذلك التأهب الطبيعي المعاد ان يكون

بالعموم وذلك يكون اذا اثرت المواضع فيما دائماً موع واحد وميربا
ما يبعد لمعطيا كما يميز غيرنا الخ

القاعدة الثانية ان يكون الحواس ملاحظة مدقيق وذلك يتم
بالتمعن في الشيء وتكرار الملاحظة في الامور العربية وبلاستعانة
بحواس كثيرة اذا امكن ذلك

الثالثة ان تعال علاقة الحواس المحاصرة مع العلائق المماضية
او مع علائق اناس غيرنا اذا كان ثم ريب الا ان هذا كثيراً ما
لا يمكن ولا يجب صسه والا تمتنع علينا استعمال الحيوة البوي
الرابعة ان يكون الموضوع مناسباً للحواس كما يجب اي لا قليلاً
حداً والالم يؤثر فيها ولا بعيداً حداً او قريباً حداً لئلا تكون صورة
الموضوع مشوشة او غير مطابقة له او اعظم منه

الخامسة ان تكون الواسطة التي يرى بها المواضع ثابتة وموافقة
لانه اذا كان حركته من الموضوع في الهواء متلاً واحر في الماء او كان
الموضوع كله في الماء والعين في الهواء تتأثر العين تأثراً مختلفاً بخلاف
ما اذا نظرت الموضوع في الهواء كما يجري عادة

السادسة ان لا يكون علاقة الحواس مصادة للعمل او للوحي
الالهي اذ لا يمكن ان حقيقة تصاد اخرى

قصبة

اما تكسب بواسطة الحواس الطاهرة السليمة والمستعملة حساً معارف
عنه كثيرة الا ان لكل منها محسناً طبعاً فقط

عد ٧٧ انه لو اصح اما تستطيع ان تعرف بواسطة استعمال
الحواس المستقيم اشياء كثيرة معرفة محقة لاما اذا اخطأ الشيء حساً
تمسك بالمعارف الحسية بحيث ينتهي كل ريب صوابي وليس ذلك
فقط بل من عادتنا ان نأخذ ادراكاً شيئاً ما بحواسنا برهاناً قوياً
ومصدراً للتوكيد وهذا ما يشته الا حنار البوى ثم انه يسمع صريحاً
ان يكون الله اعطانا وسائط غير كافية للوصول الى العاية فاداً
يتمتع افراد ان حواسنا المستعملة حساً كثيراً ما تمدعنا وخصوصاً
في المواضع الخاصة باحداها وفي معرفة الاشياء الطاهرة التي تنبذ
لخطا وتسوقا لليل عن المطورات الى غيرها وللنامل في حكمة
حالتنا وصلاحه ورد على ذلك انه لو كانت الحواس تمدعنا دائماً
لما كانت لنا طريقة ثابتة لتهديب حياتنا وهذا مما يبطله الا حنار
العام

وهذا البراهين ثبت انه من المحقق مطلقاً ان حواسنا المستعملة
حساً لا تخطئ اذ لان البراهين الاحيرين محسناً نحصياً بطرياً
لنفرعها عن المادي اللمية الا انها يلاحظان ضرورة تحقق
هذه المعارف فقط بالحملة. اما اذا كان الكلام على معرفة
خاصة فلا بد من البحث في استعمال الحواس الشرعي الذي يظهر

سهولة من تأمل دواتنا وخاصة لأن المواعيد المارة عملية ولا
محل لجميعها دائماً بل تارة يمتد على هذه وأخرى على تلك بحسب
اختلاف الظروف وهكذا يحصل على التوكيد الطبيعي أي إذا لم يكن
دليل على العاء الشرائع الطبيعية حيث

والمعارف الحسية يمكن أن تدعى اختيارية وإيئة لأنها
تكسب بالاختيار وهي حقائق محدثة. إلا أنه لا يلزم من ذلك أنها
مختلة فقط لأن المعارف الاختيارية المختلة فقط إنما هي تلك التي
تتعلق بالاستقراء الناقص وليس فيها دليل خارج على الحق أما هذه
فمأثمة في الصور فقط ولا تخلو من دليل على التوكيد كما يظهر مما مر
عد ٧٨ يعرضون أولاً بأن الرهان الذي لا يرتبط فيه السبجة
بالمقدمتين إلا بالعرض إنما هو سفسطي وإلحال أن هذا يجري لها
إذا ليس للتصورات الحسية علاقة لازمة بخواص الموضوعات فإذا
بالعرض الخ

أحب تمييز الكبرياء فاسلم أن الرهان الذي يرتبط فيه السبجة
بالمقدمتين بالعرض سفسطي أي إذا كانت السبجة في قياس ما حقيقة
لكن لا نسب علاقتها مع المقدمتين أما إذا لم يكن لها علاقة لازمة
مطلقاً فانكروا بعكس ذلك أمير الصعري وانكر السبجة وإذا لم يكن
للرهان حقيقة صورية وكانت السبجة مع ذلك صحيحة في محل ما
يقال لها صحيحة بالعرض أما إذا فهم بلطفة بالعرض عدم وجود
علاقة صورية مطلقاً كان القول بأن هذا الرهان سفسطي باطلاً

والا لم رخص أكثر معارفها التي ليست محضة الانحصار شرطياً لما
بين الموضوع والمجهول من العلاقة العارضة وغير الضرورية مطلقاً
يأرجعون أولاً بان الحواس لاتنبئ الاشياء كما هي في ذاتها وكثيراً
ما تبيها لباختلاف ما هي عليه ومن ثم تنشأ اعلاط كثيرة في الصورة
والعدد والعظم والالوان والطعم وغير ذلك فاداً لا يمكن ان يكسب
بالحواس شئ محقق

احب مبراً الجزء الاول من المقدمة فانكر ان الحواس
لاتنبئ الخ بمعنى انا لا تصور حاسة وصعية وحقيقية من خواص
المواضع واسلم ذلك بمعنى انا لا استطيع ان يعرف اي خواص
تكون طبيعة الاحساد وماهيتها الا اني انكر ما يفترضه من ان ذلك
يجب ان نعرفه بواسطة الحواس لان الحواس لاتنشأ الا بشيئين
الاول اي علاقة للمواضع مع الثاني ان في المواضع خواص حقيقية
اما ايها الثاني لها يجب ان يعرف بغير الحواس

وامبراً الجزء الثاني وبرهانه واسلم ان ذلك يقع اذ لم تستعمل الحواس
حسناً والا فانكر فالحواس لا تحقق لنا شيئاً الا اذا استعملت حسناً
بحسب القواعد السالفة فاداً ليست هذه الاعلاط شي * فمن تفاوت العدد
بظهر لنا الدرع المربع مدوراً وان الشمس تدور حول الارض وانها على
قدر قدمين ومن عدم ثبات الواسطة ومطابقها تظهر لنا العصا في
الماء مكسرة والكواكب مصيئة بعضها أكثر من بعض او اقل منه
واحيراً ان الحكم على وجود الالوان والطعم وغير ذلك من الحواس

الثانوية في المواضع لا يخص الحواس

يأرعون بان من كانت حواسه غير سليمة من مولد فلا ريب في انه يتصور المواضع دائماً بخلاف ما يتصورها غيره من غير ان يتبين خطأه

احيب نالي اعدل عن الجميع فان عدم سلامة الحواس هذا شذوذ عن الشريعة المعتادة لان البشر بالعموم حواس سليمة ومع ذلك كثيراً ما يمكن ان يكشف ذلك الخطا وذلك اذا عرفنا ان الاستعالات الممنعة لغيرها والمماسسة للحوية مصادرة لخطاها اما اذا كان الكلام على تصور العظم مثلاً او اللون اللذين لا يمكن كشف الخطا فيها فنقول ان ما في اناس مختلفين من اختلاف الراوية البصرية التي يتم البصر بحسبها لا يبطل اتحاد الاحكام على عظم الاشياء واختلافها وانما تتصور العظم السبي لا المطلق وانما اختلاف تصور اللون فلا يصاد خطا ولهذا وان تعدر علينا اصلاح هذه الاعلاط او نحوها نحصل مع ذلك غاية الحواس الاولى

عد ٧٩ يعرضون ثانياً ما لا يمكن ان يتحقق ان علائق الحواس المحاصرة تنفق مع الماوية ومع علائق اناس غيرنا اولاً لان حواسنا ومواضيعها وواسطة المعرفة لا تخبط الاتحاد عيه بل لا تزال تتغير بسبب حركة بعض الاحراء الصغيرة وغير ذلك وثانياً لان تركب حواس الشر مختلف كاختلاف تركب وحوهم فاداً تكون الاستعالات مختلفة ايضاً .

احيب بانكار المقدمه وتغيير برهان الجزء الاول فاسلم بان حواسنا
لا تخطط الاتحاد المطلق اي الهندسي او اعدل عنه وانكر انها لا تخطط
الاتحاد الطبيعي والحسي واتحاد العلائق الحسية الطبيعي والحسي
الذي لا يبي بعض العبر كما يجري في الاتحاد المطلق اي الهندسي
يعني دائما وهو كافٍ لحكم حسا على انعامها وان كانت الحواس
ومواضيعها والواسطة التي تلاحظها نغير شيئا ما فهكذا ليس من
لا يصور دائما نوع واحد تلك المواضيع التي يكرر وقوعها تحت
حواسه. اما اذا حدث احيانا تغيير رائد من جانب الاعضاء او
المواضيع او الواسطة فمسه اليه بواسطة الحواس

اما برهان الجزء الثاني فانكره لان الاحتمار يقرر لنا ان الشر
عموما يتأثرون بنوع واحد عند اتحاد المواضيع والظروف ثم ان
التشريحيين يعلمون ان تركيب الاعضاء لا يختلف بحيث لو قبل بين
علائق كثير من الناس لما وجد اتحاد طبيعي بينها فاذا لا يختلف باختلاف
الوحد واحيرا ان اختلاف الاحكام على خواص المواضيع عينا
لا يتت دائما اختلاف ترتيب الحواس لاسا كثيرا ما يصور شيئا
مرصيا او او غير مرصي من عادة لنا او من حكم سابق فاسد

الجزء العاشر

* في الشهادة *

عد ٨٠ اذا جملنا خبر من غير ما على تحقق شيء يسي شهادة فان

كان من الله كانت الشهادة الهية او من الانسان كانت بشرية
اما الالهية فيجب ان يعلم انها حيثما وجدت يصدر عنها تحقق مطلق
ونطري وان لها دخلا في المسائل الفلسفية المختصة وانها اذا وجدت
في امر لا يعوق قوى الهم الشرعي لا تمنع من اثباته براهين طبيعية
ايضا اما كون الشهادة الالهية يشأ عنها تؤكد مطلق ونطري
مظاهر لان اعشار الشهادة يوحد من معرفة الشاهد وصدقها كما
سياتي قريباً على انه لا يمكن ان يكون الله محطاً او كادماً من حيث هو
كل الكمال فاداً ما يتسأله الله بصاديقه يجب ان يكون محققاً تحقفاً
مطلقاً ونطرياً

اما الشهادة البشرية فان كانت في الحقائق الطبيعية سميت
تعلماً فلسفياً وليست حيثية شهادة حتمية بالمعنى المتقدم لان
قوة شهادة الفلاسفة في المسائل النظرية الفلسفية على قدر قوة
البراهين التي يشوبها بها فلا محل اذ ذاك للشهادة البشرية الا في
ما يلاحظ العمل والاعمال الحسية التي لا تنفع تحت حواسها اما ان
تكون حدثت في اياما فيمكن ان تعرف بشهود رائيين او قائلين
برمان طويل فيمكن ان تعرف اما بالعليد اي سلسلة الشهود
الشهادية والمتعاقبة حيثية اليان واما بالارجح اي ذكر الحوادث
المودعتها الكتب ولان البرهان الصوري لتصدق الشهود
الراويين انما هو معرفتهم وصدقهم فعدراً من الخطا في ذلك قد
وصعت شروط تسمى شرائع تدقيقية منها ما يلاحظ فيه جانب

العمل دانه ومنها ما يلاحظ فيه حاسب الشهود وستأتي قريباً .
 إلا انه يجب أولاً الرد على الدس بصورتها تصوير الدليل الماحود من
 الشهادة الشرعية بمحاولتهم اعلاء قدرها فوق ما يجب

قصية^٢ أولى

من ذهب الى ان الشهادة الشرعية هي الدليل الوحيد على كل يؤكد
 طبيعي بعد بعض صورتها واساسها العلي

عد ٨١ ان ادعان العمل لعول ما لشهادة الشاهد لا لدليل
 باطن على صدقه يسمى ايماناً الهياً او شريعياً حسب اختلاف الشاهد
 لانه بهذا يفرق الايمان عن العلم وهو كدليل قريب يتحدث العمل
 به الى التمسك شديداً بالامر المعروف . فادعان الايمان اذا
 يستند بلا واسطة الى شهادة الشاهد لكه يفترض ضرورة معرفة
 محبة بعلم الشاهد وصدقه والا لم يكن فعله صواباً وهذا امر
 محقق لا ريب فيه حتى اذا لم يكن محققاً ان الشهود ذوو معرفة
 وصدق بحيث اذا اعتبرت الظروف لا يخطئون ولا يكونون سبباً
 للخطاء . ببعض قدر الشهادة ويمكن ان يحكم على موضوع المسئلة
 بحكم اكثر اجمالاً او اقل قطعاً فاداً من يجعل ايمان الشهادة الشرعية
 دليلاً وحيداً على التوكيد من دون اصرار معرفة محبة ببعض
 ثباتها في بعض مواضع خاصة راجع ما اسلمناه في الجزء الثاني
 عد ٤ و ٤٢ ما لا علاقة مع ما قلناه هنا . ثم ان قصيتنا هذه ستثبت

ايضاً مما سيأتي في دفع الايرادات

يعترضون أولاً ان الانسان لا يمكنه ان يحقق شيئاً الا اذا فرص ان
الشهادة الشرعية اي الاحكام العام (لأنها عدم معنى) محقق في كل
شي وقاعدة وحيدة للحقيقة ثم انه لا يمكن حقيقة ما ان نقول اننا موحدة
اذا لم تتدني ان نقول اننا اوس وان هذه القاعدة للتوكيد الطبيعي تنق
كل الاتفاق مع تلك القاعدة التي نمتي عليها في امور الايمان وهي
شهادة الله المكشوفة لنا بشهادة الكيسة المعصومة

حسب ما به من المحقق انه لا ينبغي على هذا القول توكيد للانسان
لا فراض فائله ان عقل كل انسان يحيط طبعاً بداته في كل شيء ولكن
بما ان هذا باطل كما رايت في الجزء ٢ وه ٧ من هذا القسم والقول
بانه لا يبقى للانسان توكيد باطل ايضاً الا اذا قبل انه لا يبقى توكيد
بانه على ان الانسان لا يمكنه ان يحقق شيئاً من ذاته ومع ذلك يجب
ان يصدق شهادة الحسن الشرعي لان عملنا لا يمكنه ان يدعى
لدليل على التوكيد خارج كالشهادة الشرعية ما الا اذا كان محققه
ويحقق انه يجب تصديقه لانه لا يصدق اذا لم يحقق انه يجب التصديق
وان لا خوف من الخطاء الا انه كيف يحقق هذا اذا لم يكن له
تحقق بغير هذه الشهادة ولا يمكنه ان يحقق وجوده ايضاً ما لم يصدق
بها قبل على ان هذا الاحير باطل بحيث من يرغمه بصافي من
يدفع غيره اي بعدمه الحيرة (كما هي المعرفة المحسنة بالنسبة الى عقلاً)
ليجاء . واحيراً ان حل الشهادة الشرعية العامة او الخاصة قاعدة

وحيدة للتوكيد ان هو الا عدم العرقه بين الايمان والعلم بل هو
كل علم (اد من شان العلم معرفة التي تعلو الماحودة من المادي
الطبيعة) ومحالفة لما اجمع عليه كل الامة في كل زمان من هذه
العرقه

اما اتفاق قاعدة التوكيد الطبيعي هذه مع قاعدة الايمان فلا يجدهم
شيئا لان الكلام ليس على اتفاقها بل على امكان التسليم بها على
ان حقيقة الدين المسيحي وبالاخرى الكاثوليكي لا يمكن اثباتها من
الشهادة الشرعية العامة فادان لا بد لمعرفة حقيقة ديننا وتمييزه عن
الاديان الباطلة من افتراض دليل على التوكيد الطبيعي مختلفا عن
الشهادة الشرعية العامة

عد ٨٢ اد داك بصواب يؤاخذ طابعو كتاب دومسيكوس
بيرتيني ومكملوه المعنون حداتي الحمامة عن تعليم دي لامسي هذا
او في اثباته واشهاره بالساطة وهؤلاء يؤاخذون بريادة باهم لما
حاولوا تايد هذا الراي من كل جهة قد صدروا الكتاب المذكور
بشهادة من القديس اعوسطوس كحلية له وهي ان نظام الطبيعة
يعصي سبق الشهادة للرهان عند معرفتنا شيئا كان هذا القديس
الملفان هو صاحب هذا الراي العاسد والحديث وموسسه
فمراد القديس اعوسطيس نظام الطبيعة في كلامه ضد المايين
السبق الطبيعي لوضع الراهين والحجج في الحدال اي انه يجب ان يكون
الاثبات اولاً بالشهادة ثم بالرهان العلي لا بالعكس ويؤيد هذا

حلاقاً لما رجمه الخصوم قوله بعد ذلك لان الرهان الذي يوتى به
ثم يست بالشهادة يطهر انه ضعيف ويؤيد ذلك ايضاً ما قاله
ايضاً هذا العديس الملعان صريحاً وهو لا يسلح الى المعرفة الا سبيلين
وهما الشهادة والرهان فالشهادة يجب تقديمها بالرمان والرهان
يجب تقديمه بالاعتبار لان ما يوتى به في العمل اولاً شيء وما يعتري في
الرعة شيء اخر اذ ذاك ولو بان ان شهادة الصادقين اعيد للقوم
الحامل الا ان الرهان اقوى عند اولي العلم والمقامة

عد ٨٢ اما شروط التدقيق المذكور انما الملاحظ فيها حاسب
العمل فهي اولاً ان تكون العمل ممكناً بان يمكن فعله بالقوة الطبيعية او
بالقوة الالهية على القليل ثانياً ان يكون محسوساً اي متصوراً بواسطة
الحواس السليمة لا بالمحسوس او القياس ثالثاً ان يكون بسيطاً اي
ملاحظاً على الخصوص جوهر العمل وحده رابعاً ان يكون شريعياً
بحيث يستحق اصعاً الجميع سواء كان في دانه علياً او سياسياً
او دينياً

والشروط المعتد فيها حاسب الشهود هي اولاً ان يكونوا كثيرين
مختلفين ربما ودروساً وعادة وحالاً لانه يسهل حشد من الخطأ
والكذب. اما كمينهم الكافية فتعرف من قرائن الحال ثانياً ان
يجزوا بالتي محصرة من بعضهم كشف الكذب والمواحدة به ويستطيع
كلاً منها بسهولة ثالثاً ان يلاحظ اذا كان الامر المحر به تضاد
آراء الشهود السانقة او لا وهل يعود عليهم بمحذ او نعم او عى او

بعارٍ اوسعٍ او مبررة وغير ذلك

وعدا ذلك لاند في التقليدات والواريج من مراعاة امور
ايصاً وهي اولاً ان يكون التقليد ثانياً اي ان يتدى من الخط التقليدي
الاحير حتى ينتهي بالسلسل الى اصله وثانياً ان يكون مسعاً بان
يكون لكل حطر من خطوط التقليد شهود كثيرون اما الخارج
فيجب اولاً ان يكون كثيراً اي ان يروى الامر من مورخين كثيرين
الا انه اذا ظهر من قرائن التي او غيرها ان المؤرخ روى امرأ رأى
حدثه بحوكل معاصريه وان روايته كانت صادقة لاجل سند فقط
بل في كل الارصة المتتالية ايضاً امكن الاركان الى واحد وثانياً
ان يكون موافقاً اي ان يوافق المؤرخ ذاته في جوهر الامر ولا يصاد
من غيره وثالثاً ان يكون موسساً على شهود عيايين او سماعيين بلا
واسطة او على اثار او تقليد ثابت ومسع

قصبة ثانية

* ان الشهادة الشرية المطامعة شرائع التدفق الموافقة كثيراً ما *

* تكون في الحوادث المحسوسة دليلاً قاطعاً على الحق *

* وهي من لنا الشي ما حدثت له انواع *

عد ١٤ كثيراً ما تكون الشهادة الشرية قاعدة محكمة لحقيقة

الافعال المحسوسة اذا امكن ان تحقق لنا القرائن ان الشهود العيايين
او التقليديين او المورخين لا ينعصم العلم اي معرفة الامر المحرر به
ولا الصدق اي ايبار الالباء بالحق والحال ان الامر كذلك فاداً

أما الكبري فلا تقتصر إلى اثبات لانه يسمع ان يكون كادنا ما يحبر
 به من يعرف حقيقته ويأبى ان يقول كدنا وأما الصعري فيشتبه
 انه لا يطلب في الحوادث المحسوسة من العلم الا ما يكسب بواسطة
 الحواس السليمة وحس استعمالها على انا فد اسلمنا في اخر السائق
 انه لا يمكن نسب الخطأ عن الحواس السليمة والمستعمله حسناً فادامتنع
 افتراض نقص العلم في حادث محسوس وخصوصاً اذا كانت الشهود
 المطلعة عليه كثيرة يدون بعض الشرائع الطبيعية اما استعمال الحواس
 المستقيم فلا يمكن ان يعرض انه لم يكن لاتفاق الشهود على انه كان
 وهذا يرجع الى صدق الشهود لانهم اذا لم يطمعوا على حقيقة الامر وارادوا
 ان يحققوه لنا كانوا لذلك كاديين

أما صدق الشهود فكثيراً ما يمكن تحفته لانا من جهة نرى
 في الحق طبعاً ونحدث اليه حساً بحيث لا يكون احداً رديئاً محاماً
 اي لا يجد عن شرائع اللياقة الا لعائنة اولفة والكذب من جهة
 اخرى فيجب في دانه ولذلك لا يكذب احد في امر عظيم الا معبراً
 بلغة او فائنة والحال اما كثيراً ما يبين لنا ان لاشيء ما ذكر
 يجمل الشهود على رواية الامر لانه اذا وجد كبيرون محتلون
 تهدناً وعمراً وحالة وامة وغير ذلك وهم مع ذلك متفقون في
 الكذب عيه فاداك الامعول ما رتب محتلية في اناس محتلين
 الا ان هذا لا يمكن حدوثه لان من هذه المآرب المتصادمة ما يجمل
 بعضاً على الكذب ومنها او من المآدي الادبية ما يبعد بعضاً عنه

فإذا لا يكون للشهود اجماع وإذا كان ممن المحقق انهم لم يحملوا على
 الشهادة الا من حب الحقيقة فقط وباهيك انه اذا روى الشهود
 او المورحون امراً انهم حقيقته كثيرين وكان كدناً يهين حالاً
 كثيرين لا يطاله ولا يدعون الخطأ يعيشون ويمتد الى الدس سيجعلهم
 واحيراً ان هذه القرائن تقارن في الغالب المحر والمحررين والمحررين بحيث
 يتحقق لصدق الشهود فقط بل عدم امكان كذبهم كالمحر بوحود
 مدينة او موت احد الملوك او نار نفاة احد هم الى سنة الملك ومحو ذلك
 عد ٨٥ وهذه النسخ الموردة تبين ايضاً ان المورحين والمعلدين
 عالمون وصادقون اذا احرروا الشروط المذكورة في عد ٨٢ ورد على
 ذلك انه لا بد لزيادة تبين ثبات التعليلات وكما تبين للتحقق
 من ملاحظة ما به عليه المعلم دراغيثوس من ان المخطوط التعليلية
 الناشئة عن تواليذ الشر المتتابعة لا يجب ان تعتبر انها ثلاثية
 حالاً لانه اذا لوحظ عهد البشر المختلف ونظام ناليهم الثابت يتصح
 انهم بان ان المخطوط التعليلية مرتبطة بعضها بحيث ان اهل دوي
 العمر المتوسط او الاحير يتصلون بدوي العمر المسدي الكافي لان
 يشهد للجيل النابع وهكذا ولذلك لا ينتهي خط مهاماً حتى يتسدى
 الخط الاخر نقرائن تبين عن شهادته كل حطر الخط والكذب هذا
 وما قلناه عن الافعال الحسية بالعموم يصح ان يقال عن العجائب
 لانها من حيث هي شي محسوس يمكن ان يحس به بسهولة كل
 دي حواس سليمة يمكنها تحقق وحودها من تلك الدلائل التي تبين

عن الشهود خطر الخطأ والكذب

وعند التأمل في هذا الحجج الموردة يظهر ان التحقق الادبي المكسب من الشهادة الشرعية قد يساوي التحقق الطري وذلك حين يظهر من العرائش انه لا يمكن اضرار الكذب بدون نقض الشرائع الادبية لغير علم او داع لان ذلك يكون كما لو سلم معلول بلاعلة وهو باطل بطريقاً وارحام هذا التوكيد الادبي الى الطري في بعض الاحيان وما فيه من الوضوح الذي يجنب ان يرافعه بما انه دليل التحقق العام لا ينقصان طبيعة المعرفة المكسبة بالشهادة والعائمة بالدليل الغريب اي شهادة غيرا بحقيقة الامر وهذا لا يلد الا الايمان اي تصديق العمل الاعى في ذاته على نوع ما ومن هنا يظهر انه لابد من مؤاحدة بعض العالسة الحرمايين الذين لعدم تمييزهم من الدلائل العبدية او شروط التحقق وبين الدليل الغريب والصوري يجعلون التصديق العقلي الناشئ عن ادعان العمل الشرعي الاعى اساساً لكل تحقق ومن جهة اخرى يخلطون الايمان بالعلم بعكس ذلك فلم يحلوا المعارف الشرعية بل لا يرالون يطسوها بظلام مكهر يوماً فيوماً

عد ٨٦ يعرضون اولاً بان الشاهد الواحد لا يصدر الا احتمالاً فقط فاداً الشهود الكثيرون كذلك فاداً لا يحصل تحقق من الشهادة الشرعية.

احيب تمييز المقدمة فاسلم ان الشاهد الواحد الخ على الكثير

وانكر كون ذلك دائماً او اعدل عنه وانكر السيجين فاذا احبر
 بالامر شاهد واحد يصعب عالماً بتحقيق علمه وصدقه ومن ثم كانت
 شهادته محتملة لكن عالماً لا دائماً لانه اذا روى رجل صادق
 امرأ شاهدته كثيرون لو كذب لا يطلوا كذبه فلا ريب في صدقه
 وفي انه يحشى صدقه ولكن على فرص ان ذلك يحدث دائماً تكون
 السجعة الاولى كاذبة لان التحقق الذي كلاماً فيه يشأ على غير
 الاستقامة عن العرائش والدلائل التي نصي بعدم اتفاق الشهود
 في الكذب وبما ان ذلك يعم سهولة عدد تعدد الشهود كما رايت
 يظهر ان الشهود الكثيرين يمكن ان يشأ عنهم تحقيق ولو ان الشاهد
 الفرد لا يشأ عنه الا احتمال فقط يارعون بان الشهود الكثيرين
 معاً يمكنهم ان يحدعوا ويحدعوا اولاً لان كلاً على حديثه قابل طبعاً
 لان يحدع ويحدع فاذا كلهم معاً فاقولون لذلك ايضاً وثامناً لانهم اذا
 تعددوا يسهون احراراً فاذا يستطيعون ان يشأ استعمال الحرية
 ويكذبوا

احب تمييز المقدمة فاسلم ان الشهود الكثيرين الخ مطلقاً
 اما اذا لوحطت الظروف والعرائش فانكر وامير البرهان الاول
 فاسلم ان كلاً قابل طبعاً الخ سوع غير تام اما سوع تام فانكر
 فان العرائش والمعلقات التي يستدل بها على عدم كذب الشهود
 لاسي امكان الخطأ والكذب المطلق بل السبي اي بالنسبة الى
 ذلك الامر الحادث وهذا كاف لان ماكد حقيقة الامر اما من انه

يمكن كلاً على حدثه ان يحدّع ويحدّع فلا يسخ انه يعلط بالعمل
 لان الخطأ والكذب العلين لا يوافقان الانسان طبعاً سوع تام
 اي مطلقاً بلا اعتبار شيء بل سوع غير تام فقط اي باعتبار اهم
 لم يلاحظوا الامر حساً او اهم انفعوا على الكذب وبما ان بعض
 الامر ين يدرك بسهولة عند تعدد الشهود بطهر انه لا يمكن ان
 يسب الى الجماعة ما تصح سسه الى كل فرد على حدثه سوع غير
 تام اد لا يصح السبحة من المعنى التوريثي الى المعنى المحبي الا في
 الخواص الذاتية اوفي ما يباين الافراد سوع تام

اما الدرهم الثاني فاسلم بمعدته وامير سمجته فاسلم ما هم
 يستطيعون ان يسيثوا الخ الا انه تحقق اهم لم يسيثوا وانكر خلاف
 ذلك نعم ان كل فرد وان كان بين كبير من تبي فيه قوة الكذب اي يسي
 حراً الا انه لا يكذب بالعمل عند ما يتبين من الفرائض ان لا اتفاق
 في الكذب لانه فيج من دايه ولم يكن للشهود ان يعتدوه عائداً
 اليهم بعائدة او لدة

ولا يقال ان فائدة الكذب يمكن ان تكون استعمال الحرية
 لان ما قيل من تدافع الرعاث في الشهود سبي داعي الكذب هذا
 وعدا ذلك فمن حيث ان الكلام ليس على الشهود المكروه من بل
 الاحرار في الاحرار واستعمال الحرية يكون في التمتع عن الاحرار
 وفي السطوق بالحق يتصح ان هذا السب غير كاف لا يثار الكذب
 على الصدق ولا سيما واستعمال الحرية في الكذب مقرون دائماً

نوساوس الصمير

عد ٨٧ يعرصون ثانياً بان الشهادة المشرية لاقوة لها في
الافعال المسماة بحائث لان عدم وجودها مثبت من التحقق الطبيعي
الموسس على اثبات الشرائع الطبيعية والتحقق الطبيعي اعظم من
التحقق الادبي فاداً لا يستطيع عملها الذي من طبعه بحسب ان
يدعى للرهان الاقوى ان يدعى للتحقق الادبي في اثبات وجود
الحائث كما يرغم هوم

اجب مع المقدمة وحرثي الرهان لانه لما يتحقق ان احدي
الشرائع الطبيعية انجبت في امر ما كقيامه ميت مثلاً يبع وجود
تحقق طبيعي يثبت عدم وجود مثل ذلك الفعل لان ثبات الشرائع
الطبيعية يلاحظ عموم صدق هذه القصة مثلاً اي اذا اعتر
بحري الشرائع الطبيعية المعتاد فالموتى لا يقومون وهذا البول
يحمل شذوذاً هذا ولا سلم بان التحقق الطبيعي اعظم من التحقق
الادبي لانها كليها يعيان خطر الخطا كما رايت ولانه من شان
الحكمة الالهية ان تراعي ثبات الشرائع الطبيعية والادبية سواء على
الافل ومن ثم كانت السبعة باطلة ولا سيما لاسا لا يدعى طبعاً
للرهان الاقوى الا حيث يؤتى بالرهانين لاثبات نتيجة
واحدة كما يجري في الاشياء المحملة لاحث يؤتى بها لاثبات شئين
مختلفين كلاهما يعان خطر الخطا على السواء لاسا تقدر حيث
بل بحسب عليها ان يدعى لكل من السبعين ادا لم يكونا متصادبين

ولا يقال انه لا يمكن تحقق العتائب من شهادة الشر لانها
 افعال فائقة الطبيعة فيجب البحث في ما نفتر عليه القوى الطبيعية
 وما يتعدر عليها وهذا لا يمكن فصلاً عن ان في الشرحة الى
 اعظام الافعال العربية حتى يجعلونها عتائب لانا يجب ان
 الشهادة الشرية بالمعنى المرادها لاسين هل الفعل فائق الطبيعة
 او لا بل هل حدث وفي اي ظروف ومتعلقات . وهذا لا يقتضي
 من العلم والصدق اكثر مما يقتضي كل ما تُروى من الافعال
 المحسوسة اما ما في الشر من المل الى الحوادث العربية فهو ما
 يريدون اجتهاداً في معرفة وجودها وهو يؤيد بالاولى تعليلها .
 عدد ٨٨ ومن هذه المبادي توحد سهولة الرد على روسو
 وديديروت الاحتمين الراغبين اولاً انه بقدر عناية ما يرويه
 الشهود يقل صدقهم في روايتهم وثانياً انه لا يحب من ان الشر
 يجدعون ويجدعون فاداً يجب الحكم بحدوث ذلك احري منه بالقاء
 شرائع الطبيعة .

فاحيب على الاول بانه من حيث اما دائماً في خير الحسن
 فيها يكن من زيادة السبب الذي يريد الامر عناية هو يرجع دائماً
 الى نوع الحادث او عاقبته او عليه مما لا يعير الحسن بوحوده الحقيقي
 والعلم به ولا يريد امكان الاتفاق على الكذب هكذا ولو انه كان
 عربياً حذاً وقوف مياه البحر من هنا وهناك وفتحها في وسطها سبيلاً
 حراً للشعب اليهودي الا انه لم يكن في ذلك ما لم ينهياً للحواس

السليمة ان تحس به او ما يحمل قوماً عديداً على الخطاء والكذب .
 واقول على الثاني انه يجب ان يسلم بان حجاج الشر والشهود
 الذين ليس ما يحملهم على الخطأ او الكذب من اعظم العوائب بل
 مما يتعذر اعتداله على القدرة الالهية لانه يكون تسليماً بوحود معلول
 بلا علة وهو باطل ومناقض . اما العاء الشرائع الطبيعية في امر
 خاص فليس فيه مناقضة اصلاً فالنتيجة اذاً باطلة

عدد ١٩ يعترضون ثالثاً بان قوة التقليدات تضعف بقدر
 ابتعادنا عن اصلها كما يرعى لوك ودي الامبيرت ولا بلاس وغيرهم .
 اما لوك فيثبت ذلك بمثال شريعة انكليكانية ولا بلاس يشبهه سمو
 امر من شاهد واحد عباي الى اخر وهم حراً والمقابلة لتوسط
 رجاح مصاعف اكثر من مرة بين الموضوع والعين لانه بقدر ما
 يصاعف الرجاح المتوسط تعود صورة الموضوع مهمة والطر فاصراً .
 احسب مع المقدمة لان التقليد الذي كلاماً عليه يفترض فيه
 كل من خطوط السليد متسماً بالكفاية ولذلك فان تلك الادلة
 التي نسي حطر الخطأ والكذب عن حدث ذلك الامر في عهدهم هي
 عيها تبعه عن حلهم . فاداً كون قوة التقليدات تضعف بقدر
 ابتعادنا عن اصلها باطل ولاسيما لما حيي يوم من الامثلة والمعاملات
 ولذلك تنكر لان الشريعة الوضعية اولا تنوهم احياناً حطر الخطأ
 حيث ليس شيء من ذلك وثانياً كانت تامر بان لا تقل في الاحكام
 المسح المنقولة عن الاصل بحضور شاهدين او ثلاثة فقط اما نحن

فكلاما على الخط التقليدي الكامل الذي يحوي اناسا كثيرين
 اما سلسلة الشهود المركبة من شاهد واحد الى اخر واحد فقط
 فانه وان صعب فيها تحقق الامر الحادث لا يعيبا ذلك لان كلاما على
 التقليد المتسع ولا باحد دليل التحقق من الصدق الشخصي بل من
 القرائن التي تنافي الاتفاق على الكذب ويظهر من ذلك ايضا ان
 لوجه لصعب التحقق في السلسلة المركبة من شاهد واحد الى اخر
 واحد لانه اذا كان الدليل القريب على انشاء حطر الخطأ والكذب
 لا يؤخذ من الصدق الشخصي ولا من الحساب المحري كما يعمل
 لابلان وغيره بل من القرائن الخارجية فاذا راعيت هذه القرائن
 كلاً من شهود السلسلة بشأ عن الاخير تحقق مماثل للتحقق الذي
 يشأ عن الاول

ثم ان المعاملة بالرحاح المعرض ليست بشيء لان الرحاح يصد
 ضرورة وطبعاً اشعة الورد فاذا ان توسط مصاعماً فلا بد من ان
 يريد صورة الموضوع طلاً ما وإلهاماً. اما الشر فلا يخطئون ولا يكذبون
 ضرورة فاذا اذا كانت دواعي الخطأ والكذب بعيدة عن كل الخطوط
 التقليدية بالتساوي كما هي هنا يشأ عن الجبل الاخير تؤكد مماثل
 لما يشأ عن الجبل الاول. وقولنا طبعاً اي كما يحدث في الحملة
 لان الرحاح قد تجعل الصاعة الدقيقة بحيث لا يصد أشعة الورد
 بل ربما ينوي فاعليتها في الاعين وحيداً واعتراض الرحاح بين
 الاعين والموضوع وان تضاعف بين صورة الموضوع حلية كما هي

بل ربما راد في تساهلها وحلائها

عد ٩ احيراً اذا اعترض مع بايلي بعض حوادث خاصة عُدَّت كادبة
بعد ان كانت تعبر حقيقية لاستنادها الى شهادة كاملة بحجاب ناه
عبد السلام بها لم تحرر الشروط كلها . اما من حاسب الشهود واما من
حاسب المورحين واما من حاسب المبلد على ان قولنا بامكان تحقق
كثير من الامور المحسوسة بالشهادة الشرعية اما هو في المحملة ولدا
لا يهص الاعراض بعض اشياء خصوصاً الا اذا سئى ان ما ظهر
كادنا او مرتاناً به روى من شهود عدل او احبر من مورحين ثبات او
قُلْد تناليد ثابت وغير مسطع . لانه لا بد من المحض الجهد والبحث
الدقيق في قواعد التدقيق قبل الحكم على حقيقة امر لم تثبت بالممارسة
اليومية على نوع ما وعدنا ذلك فلا حاجة الى ذلك في كثير من
امور الحق العام التي كثيراً ما بتحقتها مطلقاً بحث لا تحركا دقة
المعالطات فيها وليس ذلك فقط بل يرى فيها صريحاً
امتناع الصد كما سها على ذلك في الاسلما فمن يستطيع
الريس في وعود توليوس وقيصر وطيوس وبيرون
وغيرهم ام اي معالطة يمكنها ان تصعب ولو قليلاً
صدق هذه الاشياء الذي لا اصل له الا في

الشهادة الشرعية اطر

برجبار وحيدر ديل

ولديوني



* اصلاح خطأ *

صفحة	سطر	خطا	صواب
٥	١٩	الصنع	معدن الذهب
٦	١٠	الرفق	العرقه
٩	٤	احكم الامحار (١)	احكم الامحار وحكم له مالا محار (٨)
١٤	١٥	ما موق	مالا موق
١٦	٨	طهر متنج	طهرت آراءه
١٧	١٢	المحمول	الناقل
١٨	٧	كفى اصلها	كاه اصلها
٨	١١	بالصاعد	التركيبة
١٩	١٨	المحدثه	المحدثه
٢٦	٣	سابق	سابقه
٢٩	١٩	الراطة	الراطة
٢٣	١١	او افراد على مرد	او على مرد
٢٦	٩	المردة	المرد
٤٥	١٥	موضوع الاولى	موضوع الاولى
٤٦	١٧	اي لا يجمع بها	اي ممكنا اجمع بها
٤٨	١٩	طريقه	واما طريقه
٥	١	من الماحر	ليسا
٥	١٢	من المتقدم	ايضا
٥٤	٢	يُعرف	تُعرف
٥٧	١٦	لا تُطلق	ولا تُطلق
٦٥	١٦	المللح	الملح
٦٥	١٨	المحملون	المحملون
٦٦	٣	ذلك	ذلك

صفحة	سطر	خطا	صواب
٧٣	١١	وياهيك من اه	وياهيك ام
٧٦	١٨	الباطه	الباطي
٧٧	=	يوحد	يوحد
١٩	٣	سكف	سكف
٩٥	٩	الاحباري	الاحباري
٩٥	١٤	احبارة	احبارة
٩٦	٤	الاحبارة	الاحبارة
٩٩	١٢	رس خطا	رس من خطا
١٤١	١٦	فيا	فيا
١١٧	٤	فاد اسم	فاد اسم
١٢٠	١	مصورات	مصورات
١٢	١٨	في	في
١٢٠	٢٠	تألا علامه	تألا علامه
١٢١	٢	محمي	محمي
١٢٣	٢	وتريد ذلك ايضا ما ماله	وتريد ذلك ايضا ما ماله
١٢٣	١٨	نعم	نعم
١٢٦	١٤	ان اهل دوي	ان دوي
١٢٨	٥	وفي انه يحشي صدره	وفي انه لا يحشي الخلاف
١٤٤	٢	عد	عد



